3 1761 08381332 9

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf57gese

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, EINUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1913.

LIBRARY
APR
1979
UNIVERSITY OF TORONTO

D5
M6
Ig. 57

Christliche Talmudforschung.

Von V. Aptowitzer.

In den letzten Jahren bildet die Frage: »ist die Kenntnis der rabbinischen Literatur für das Verständnis des Neuen Testaments nötig oder nicht?« einen Streitpunkt unter den christlichen wissenschaftlichen Theologen. Die einen[1]) sagen: »wir brauchen den Talmud nicht«, die anderen meinen: »daß für ein vollständiges und erschöpfendes Verständnis des Neuen Testamentes die Erschließung der altjüdischen Literatur notwendig ist«[2]), »daß die Unbildung auf dem Gebiete des Judentums bei uns Neutestamentlern in der Tat eine Misere ist, die vor allem der Abhilfe bedarf«[3]).

Diese Frage und ihre Beantwortung »intra muros« der christlichen Theologie von bloß wissenschaftlichem Interesse hat »extra muros« für das Judentum eine viel wichtigere Bedeutung. Aus dem Grunde, weil die Verschiedenheit der Antworten intra muros in Motiven ihre Ursache hat, deren Tiefe und Tragweite den Theologen selbst vielleicht gar nicht zum Bewußtsein gekommen sind. Welche sind nun diese Motive und ihre Folgen? warum wollen christliche Theologen von dem rabbinischen Schrifttum nichts wissen? warum halten manche von ihnen die Kenntnis dieses Schrifttums für nötig? und endlich: wie und zu welchem Zweck wird von manchen christlichen Theologen Talmudforschung getrieben? Die Antwort auf all diese Fragen soll im folgenden gegeben werden.

[1]) Besonders Jülicher, Joh. Weiß, Weinel, Wernle.

[2]) Fiebig, im Prospekt zu seinen Ausgewählten Mischnatraktaten. Vgl. Aptowitzer in der Monatsschrift 1908, S. 112.

[3]) Theologisches Literaturblatt XXXIII, N. 23, Sp. 532, N. 8.

Die erstere Ansicht, die auf die Kenntnis der rabbinischen Literatur verzichten zu können meint, macht nicht bloß aus der Not eine Tugend, indem sie die »Misere« der wahrhaft erschreckenden Unkenntnis des Judentums bei den christlichen Theologen zu rechtfertigen sucht, sondern sie ist auch eine Konsequenz der neueren wissenschaftlichen bibelkritischen Theologie. Die Tatsache der Entstehung des Christentums aus dem Judentum konnte auch die wissenschaftliche christliche Theologie beim besten Willen nicht ungeschehen machen. So blieb auch für sie das schwierige Problem, wie diese Tatsache mit der christlichen Beurteilung des Judentums in Einklang gebracht werden könne. Der Pharisäismus muß, da er von den Begründern des Christentums bekämpft wurde, etwas sehr Schlechtes gewesen sein. Wie konnte nun aus der toten Asche des pharisäischen Judentums der junge Phönix Christentum entstehen? Wahrlich eine schwere Verlegenheit. Da kam die Rettung von der Bibelkritik, mit deren Hilfe die Theologie eine glückliche Operation am Organismus des Judentums vornehmen konnte. Sie zerlegte es in drei Religionen: die sogenannte prophetische Religion, das Gute im Judentum; die sogenannte Gesetzesreligion, das Schlechte; den sogenannten Judaismus mit seinem Ausläufer, dem Pharisäismus, das Schlechteste. Das Christentum ist nun nicht aus dem Judaismus entstanden, sondern es ist die Fortsetzung und Verbesserung der Prophetenreligion; die Synagoge ist nicht mehr die Mutter des Christentums, sondern seine jüngere oder, nach anderen, seine »ältere, verärgerte und vergrämte Schwester«. Wozu dann die Kenntnis der rabbinischen Literatur? Zur Beurteilung des Christentums genügen die Propheten, zur Verurteilung des Judentums genügt das Neue Testament; »wir brauchen also den Talmud nicht«.

Fühlte man sich früher der Mutter gegenüber einigermaßen beengt, und regte sich ihr gegenüber zuweilen ein

der Pietät ähnliches Gefühl, so war man jetzt frei und brauchte sich in der Verhäßlichung der Schwester keine Schranken zu setzen. Wurde früher der Pharisäismus grau in grau gemalt, so war jetzt die Malerei schwarz in schwarz. Daß dies nicht etwa eine übertriebene Schwarzseherei jüdischerseits ist, beweist das Urteil eines christlichen Theologen selbst, und zwar eines solchen, dem man wohl Voreingenommenheit für die Rabbinen nicht nachsagen wird, Herr Paul Fiebig, der bloß meint, daß man die Rabbinen »nicht schlechter machen darf als sie sind«[1]). Von ihm haben wir folgendes Geständnis: »Es ist in der heutigen, auch in der liberalen, protestantischen Theologie vielfach üblich, alles Rabbinische und Jüdische, besonders wo es sich um den Hintergrund des Lebens Jesu handelt, so schlecht zu machen, wie nur möglich. Man meint dann Jesus in um so hellerem Lichte erstrahlen lassen zu können, meint auch gewissermaßen auf diese Weise zu rechtfertigen, daß man sich um etwas so Minderwertiges wie das Rabbinentum möglichst wenig kümmere, da das ja nicht der Mühe wert sei!«[2])

Und nicht bloß aus Geringschätzung wollen christliche Theologen von der rabbinischen Literatur keine Kenntnis nehmen. Es gibt dafür noch einen viel tieferen Grund: die Furcht vor dem Gewissen. Denn die Verurteilung des Judentums ist, abgesehen von den eigentlichen Judenfeinden, bei den meisten Theologen und den von der Theologie beeinflußten christlichen Philosophen, Historikern und Religionsforschern nicht ein mit vollem Bewußtsein und in bewußter Absichtlichkeit begangenes Unrecht, sondern vielmehr der Ausfluß eines von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden, tiefeingewurzelten Vorurteils und des, bei vielen bloß im Unterbewußtsein schlum-

[1]) Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1912, S. 245.

[2]) A. a. O. S. 242.

mernden Wunsches, die Juden zu bekehren und, was damit eng zusammenhängt, die christliche Judenpolitik zu rechtfertigen. Würden nun diese Forscher aus der rabbinischen Literatur erfahren, daß ihr Urteil über das Judentum ein ungerechtes ist, so müßten sie es entweder fallen lassen oder mit dem Bewußtsein des Unrechtes behalten. Letzteres wäre gegen ihr Gewissen und sittliches Empfinden, daher unmöglich; sie müßten sich also zu ersterem entschließen, dann entfiele aber jeder sittliche Grund zur Judenbekehrung und die Möglichkeit, die ungerechte Behandlung der Juden zu beschönigen. Denn wenn man nicht mehr in Abrede stellen kann, daß pharisäische Lehrer verkündigt hatten: »im Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt«[1]); wenn man zugeben muß, daß Jesus »in seinem Volke eine reiche und tiefe Ethik vorfand«[2]), daß alles, was Jesus verkündigt, »auch bei den Propheten und in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden war«[3]); wenn man zugestehen muß, »daß der Gottesglaube Jesu, seine Ethik, sein ganzes Denken ohne jeden Zweifel starke Wurzeln in dem Denken seines Volkes bis hin zu dem Denken der Rabbinen seiner Zeit hat«[4]), daß »die Gnade Gottes, die Nächstenliebe, die Vergebung der Sünde, die Demut usw. sich aus dem Judentum der Zeit Jesu belegen läßt«[2]) — mit welchem sittlichen Recht kann dann die Bekehrung der Juden zum Christentum gefordert und gewünscht werden?

Für die liberalen Theologen, die Ethisierer und Destillatoren des Christentums, ist die Verurteilung des Judentums und die davon bedingte Unkenntnis der rabbinischen Literatur auch aus dem Grunde notwendig, um sich gegen den Vorwurf der »judaisierenden Reaktion«, wie E. v. Hartmann sich ausdrückt, zu schützen. Daher sind die Verdikte

[1]) Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 31.
[2]) Harnack, a. a. O. S. 45.
[3]) Harnack, a. a. O. S. 31.
[4]) Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, S. 268.

über das Judentum gerade bei den radikal-liberalen Theologen am schärfsten. Sie wollen gleichsam das, was ihnen an positivem Christentum abgeht, durch positiven und unbedingten Antijudaismus ersetzen.

Wir wissen nun, warum christliche Theologen, Philosophen, Historiker und Religionsforscher auf die Kenntnis der rabbinischen Literatur verzichten. Daraus ergibt sich: Die Überzeugung, die Kenntnis des rabbinischen Schrifttums sei für das Verständnis des Neuen Testamentes notwendig, die Unkenntnis desselben sei eine Misere, bedeutet den Bruch mit der unmöglichen Fiktion, daß das Christentum über ein halbes Jahrtausend hinweg direkt an die Propheten anknüpfte; diese Überzeugung bedeutet die Erkenntnis, daß die Lehre Jesu vom Judentum nicht losgelöst werden kann, daß Jesus nicht anders dachte, fühlte und lehrte als seine rabbinischen Zeitgenossen. Die Konsequenz dieser Erkenntnis ist, daß das Christentum, für die damalige heidnische Welt eine Erlösung, dem Judentum keine neuen religiösen Wahrheiten, keine neuen ethischen Werte bieten konnte, daß es daher dem Judentum gegenüber nicht mit dem Anspruch auftreten kann, die vollkommenere, die Religion zu sein; daß dann die Juden wohl berechtigt sind, ihrer Religion treu zu bleiben, daß sie dafür nicht gestraft zu werden verdienen. »Ob aber nun etliche von den Zweigen ausgebrochen sind, und du, da du ein wilder Ölbaum warst, bist unter sie gepfropft und teilhaftig worden der Wurzel und des Saftes im Ölbaum, so rühme dich nicht wider die Zweige. Rühmst du dich aber wider sie, so sollst du wissen, daß du die Wurzel nicht trägst, sondern daß die Wurzel dich trägt«[1]).

Zu welchem Resultat vorurteilsloses Eindringen in das rabbinische Schrifttum einen christlichen Forscher führen muß, zeigt Travers Herfords jüngstes Buch über den Pharisäismus[2]).

[1]) Röm. 11, 17—18.

[2]) Pharisaism its aim and its method. London 1912. Vgl. Bacher

»Im Herzen der die Halachah bis in die kleinsten Einzelheiten ausgestaltenden Pharisäer hatte auch die Frömmigkeit ihre Stelle, welche Gott sucht und findet, welche zu ihm mit Liebe und demütigem Vertrauen aufblickt, der Gott nicht ferne, sondern nahe, für die Gott nicht bloß abstrakte Macht oder ein strenger Arbeitsvogt ist, sondern der Vater im Himmel«[1]). »Man darf nie vergessen, daß in den Entwicklungsformen des Pharisäismus stets das geistige und innerlich religiöse Moment mit inbegriffen ist. Die Männer, die den ungeheuren Bau der talmudischen Kasuistik errichtet haben, waren Männer, die zu ihrem Vater im Himmel beteten, ihn mit diesem Namen anrufend, und die in Herzenseinfalt ihm dienten im Geiste und in der Wahrheit«[2]).

»Was ich in diesem Buche geschrieben habe, ist im Hinblick auf die Größe des Gegenstandes allerdings dürftig; aber es mag genügen, um eine Idee von dem zu geben, was der Pharisäismus dem Pharisäer bedeutete und zu zeigen, daß die Heiligen und Weisen in Israel, besonders diejenigen, die zu den Schriftgelehrten und Pharisäern gehörten, nicht das waren, als was sie gemeiniglich erwähnt und gedacht werden. Es waren Heilige und Weise, die Gott ehrlich dienten und in der Thora sein volles und vollkommenes Wort fanden«[3]).

»Es ist zum mindesten ungerechtfertigt zu sagen, daß Jesus das, was er sagte, im Sinne von dessen bester Auslegung gesagt haben muß und die Pharisäer das, was sie sagten, im Sinne von dessen ärgster Auslegung gesagt haben müssen«[4]).

---

in »Freie Jüdische Lehrerstimme«, I, N. 5, dessen Übersetzung ich hier folge.

[1]) S. 110.
[2]) S. 89.
[3]) S. 340.
[4]) S. 270.

Ja, es ist »zum mindesten ungerechtfertigt.« Aber es ist die allgemeine Methode der christlichen wissenschaftlichen Theol gie, wie es ihre Praxis ist, Dinge zum Vergleich einander gegenüberzustellen, die nicht die geringste Verwandtschaft unter einander haben, um dann triumphierend ausrufen zu können: nun siehe, wie herrlich das eine, wie minderwertig das andere! Ich meine hier nicht so sehr das Grundübel der christlichen Beurteilung des Judentums, daß vom Christentum bloß die Ethik und vom Judentum bloß die Halachah, die »Gesetzlichkeit« hervorgehoben wird; vielmehr denke ich an Vergleiche, wie z. B. folgende:

Fiebig führt in seinem Buch über die Gleichnisse Jesu die bekannte Kontroverse zwischen den Schammaiten und Hilleliten an: ob der Himmel zuerst geschaffen wurde oder die Erde, wobei jede der beiden Schulen ihre Ansicht durch ein Gleichnis zu stützen sucht, und bemerkt dazu[1]):

»Man fühlt sich bei dem ersten Gleichnis lebhaft an Matth. 5, 34, 35 erinnert. Klar ist, daß Jesus hier in seiner Vorstellungs- und Ausdrucksweise, ebenso wie das obige Gleichnis, von Jes. 66, 1 abhängig ist. Im übrigen aber ist Jesu Gedanke und der Gedanke des obigen Gleichnisses verschieden. Jesus redet vom Schwören, und zwar von dem Schwur bei Himmel und Erde, und führt diesen Schwur auf den Schwur bei Gott selber zurück, um zu zeigen, daß der Schwur bei Himmel und Erde nicht etwa leichter zu handhaben sei und weniger Bedeutung habe als der Schwur bei Gott direkt. Jesu Worte wollen einen Schaden der religiösen Praxis seiner Zeit beseitigen[2]) und haben reformatorische

---

[1]) Die Gleichnisreden Jesu, S. 13.

[2]) So nochmals S. 16: »Jesus kämpft hier sichtlich gegen eine falsche Praxis des Schwörens. Er führt die damals als weniger angesehenen Eidesformeln auf den einen, ernsten Schwur bei Gott zurück«. Da hat aber Fiebig den eigentlichen Sinn der Stelle nicht erkannt. Jesus kämpft hier nicht gegen eine falsche Praxis des Schwörens, sondern gegen das Schwören überhaupt.

Bedeutung. Der obige Streit aber der beiden jüdischen Schulen dreht sich um eine religiös völlig gleichgiltige und in sich nichtige Frage bloßer Neugier. Ich glaube nicht, daß ich den Schulen Schammais und Hillels Unrecht tue, wenn ich diese Übung überflüssigen Scharfsinns als dem genannten Wort Jesu gegenüber religiös minderwertig bezeichne«.

Wir aber glauben, daß Fiebig hier den Schulen Schammais und Hillels nicht ein Unrecht tut, sondern ein doppeltes.

1. Es ist zum mindesten sehr oberflächlich, die fragliche Kontroverse als »nichtige Frage bloßer Neugier« zu bezeichnen. Stünde diese Frage im Neuen Testament, so würden die einen sagen: welch tiefe philosophische Spekulation! die anderen: welch feine allegorische Einkleidung eines religiös-ethischen Grundproblems, der Frage, ob in der menschlichen Natur das Gute, das Himmlische oder das Böse, das Irdische ursprünglich sei[1]). Aber die Frage, ob der Himmel oder die Erde zuerst geschaffen worden sei, steht im Talmud, daher ist sie eine »nichtige Frage bloßer Neugier«. Auch zum Verständnis rabbinischer Aussprüche gehört ein »Körnchen Salz«, wie Wellhausen und Harnack[2]) es für manchen den Theologen unbequemen Satz im Neuen Testament fordern. Diese berechtigte, ja selbstverständliche Forderung wird in der Tat eifrigst befolgt, wobei man sich nicht mit einem »Körnchen« Salz begnügt, sondern ganze Salzbergwerke verwendet. Rabbinische Sätze aber — sofern nicht durch Hinzutun von Salz die »ärgste Auslegung« erzielt werden kann — werden »ohne Salz« genossen.

2. Sucht man aber in der Frage der Schammaiten und Hilleliten keinen tieferen Sinn, und hat sie mit Religion und

[1]) Vgl Aboth R. Nathan, I, Kap. 16, Koh. r. zu 4, 13 und das Gespräch zwischen Antoninus und Rabbi, Sanh. 91 b, Gen. r. 34, 10. Vgl. Rahmer bei Bacher, Ag. Tan. I², S. 277.

[2]) Wesen des Christentums, S. 61.

Ethik nichts zu tun, so ist der Vergleich zwischen ihr und Math. 5, 34—35 ebenso berechtigt und hat denselben Sinn wie etwa folgende Gegenüberstellungen.

Altes Testament: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst[1]) — Neues Testament: Wie viele Brodlaibe habt ihr[2])?; Talmud: Die Ehre deines Nächsten soll dir so lieb sein wie deine eigene[3]) — Neues Testament: Die Könige der Erde, von wem nehmen sie Zoll und Steuer[4])?; Talmud: Wer Böses mit Bösem vergilt, von dessen Haus weicht nicht das Unglück[5]) — Neues Testament: Ihr wisset, daß nach drei Tagen Peßach sein wird[6]). Was würden wohl christliche Theologen zu solchen Gegenüberstellungen sagen? Aber ein christlicher Theologe vergleicht eine »nichtige Frage bloßer Neugier« im Talmud mit einer Stelle aus der Bergpredigt, dem Evangelium des Evangeliums!

Interessant ist, daß Fiebig dann fortfährt: »Ich glaube nicht, daß das ein Urteil der Voreingenommenheit für Jesus und theologischer Überschwenglichkeit ist, die Arthur Drews den Theologen — und nicht ganz mit Unrecht — nachsagt. Die Theologen sind aber, ebenso wie andere Menschen, verschieden: es gibt überschwengliche und solche, die es nicht sind«. Gewiß. Wenn man Kants Kritik der reinen Vernunft mit dem kleinen Einmaleins, Curtius' Griechische Grammatik mit der chemischen Formel für Schwefelsäure, Iherings Kampf ums Recht mit einem Grimm'schen Märchen, Mommsens Römische Geschichte mit einer Kreidezeichnung, Beethovens Neunte Symphonie mit einer Abhandlung über Braunkohle und Bismarcks Staatsreden mit einer Beschreibung des Tintenfisches vergleicht und kon-

[1]) Lev. 19, 18.
[2]) Mat. 15, 34.
[3]) Aboth II, 10.
[4]) Mat. 17, 25.
[5]) Gen. r. Kap. 38, 3.
[6]) Mat. 26, 2.

statiert, daß das Einmaleins philosophisch, die chemische Formel philologisch, das Märchen juristisch, die Zeichnung historisch, die Abhandlung über Braunkohle musikalisch und die Beschreibung des Tintenfisches politisch minderwertig sei — so ist das nicht Voreingenommenheit. Es ist nicht jeder frei, der der Ketten anderer spottet.

Man muß jedoch, um gerecht zu sein, Fiebig zugeben, daß er wenigstens bona fide von sich behaupten kann, er gehöre nicht zu den Theologen, die voreingenommen und überschwenglich sind. Sein Recht dazu ergibt sich aus der Tatsache, daß er den Hintergrund der Person Jesu nicht so düster malt, wie die meisten seiner Kollegen, daß er auf diesen Hintergrund sogar hie und da einen Lichtstrahl fallen läßt. So weiß er nicht, daß er das Joch des Vorurteils noch nicht ganz abgeschüttelt, daß er noch immer unter dem Banne der Suggestion steht. Zuerst schiebt und verschiebt man die Dinge, dann wird man von ihnen geschoben und verschoben.

Aber Voreingenommenheit und Überschwenglichkeit für die Person Jesu sind bei christlichen Theologen nur natürlich und selbstverständlich; und jüdischerseits ist nicht das Interesse und das Bedürfnis vorhanden, dieser Überschwenglichkeit einen Dämpfer aufzusetzen. Ja, man kann sogar in gewissem Sinne Befriedigung darüber empfinden, zumal wenn, wie bei Fiebig, zugleich hervorgehoben wird, daß »Jesus in seiner Zeit und in seinem Volke wurzelt«[1]). So könnte man mit Arbeiten wie Fiebigs »Gleichnisreden Jesu«, sowohl inbezug auf Kenntnis, wie inbezug auf Würdigung des rabbinischen Schrifttums halbwegs zufrieden sein und selbst solche Schiefheiten und Verkennungen wie den behandelten Vergleich, die im Grunde doch harmloser Natur sind, mit Gleichmut hinnehmen.

Wogegen aber mit aller Entschiedenheit und aller Schärfe protestiert werden muß, ist eine Talmud»forschung«

[1]) Die Gleichnisreden Jesu, S. 16.

wie die in den jüngsten Arbeiten von O. Holtzmann[1]) und G. Beer[2]).

Holtzmann beweist durch diese seine talmudischen Arbeiten, daß auch in wissenschaftlicher Beziehung wahr ist, was Zunz inbezug auf die Vorurteile gegen das Judentum geschrieben: »daß selbst schätzbare Schriftsteller, sobald das Judenkapitel herankommt, eine ganz andere, man möchte sagen gespenstische Natur annehmen«[3]). Holtzmann, auf anderem Gebiete ein ernster, gründlicher und besonnener Forscher, hat, als er den Entschluß faßte, Talmudforschung zu treiben, Ernst und Gründlichkeit fahren lassen und sich auf dieses ungemein schwierige, ihm bis dahin völlig fremde Gebiet mit einer Sorglosigkeit und Leichtigkeit gewagt, die an Leichtfertigkeit grenzt. Während sonst für den Übersetzer vollständige Beherrschung der Sprache die selbstverständlichste conditio sine qua non ist, hat Holtzmann es nicht für nötig gehalten, das Neuhebräische zu erlernen, sondern begnügte sich mit einem bescheidenen Maß Biblisch-Hebräisch und den Krücken eines Vierteldutzends Wörterbücher. Während sonst ein Kommentator gründliche Vertrautheit mit der seinen Gegenstand berührenden Literatur besitzen muß, existiert für Holtzmann inbezug auf den Talmud eine ein-

[1]) 1. Berachot (Gebete) Text, Übersetzung und Erklärung von D. Oscar Holtzmann, a. o. Prof. der Theologie an der Universität Gießen. Gießen 1912. Alfred Töpelmann. M. 5, Subskr. 4, 40. [Die Mischna. Text Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen . . . herausgegeben von Prof. D. Dr. G. Beer-Heidelberg und Prof. D. O. Holtzmann-Gießen]. 2. Der Toseftatraktat Berachot. Text, Übersetzung und Erklärung. Von D. Oscar Holtzmann, Gießen 1912. Alfred Töpelmann. [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXIII].

[2]) Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von D. Dr. Georg Beer, o. Prof. der Theologie an der Univ. Heidelberg. Gießen 1912. Alfred Töpelmann. M. 10, Subskriptionspreis: M. 9. [Die Mischna . . . herausgegeben von Beer und Holtzmann].

[3]) Gottesdienstliche Vorträge², S. VIII.

schlägige Literatur überhaupt nicht. Während sonst auf allen Gebieten die Kenntnis der Vorarbeiten zum unerläßlichen und selbstverständlichen Rüstzeug der Forschung gehört, ging Holtzmann an seine talmudische Forschung mit einer Voraussetzungslosigkeit, die geradezu rührend ist, und mit dem stolzen Bewustsein, mit seiner und seiner Mitarbeiter Mischnaübersetzungen »Pionierarbeit« zu leisten.

Will man diese »Pionierarbeit« verstehen, so darf man nicht wissen, daß z. B. der Mischnatraktat Berachoth in nicht weniger als 16 Übersetzungen[1]) vorliegt. Aber inbezug auf jüdisches Schrifttum »beginnt mit jedem Professor die Welt von Neuem; in diesem unwegsamen Dickicht gibt es keine Vorgänger; die Arbeit der Jahrtausende, die ein ganzes Volk für seine Literatur in beispielloser Hingebung geleistet hat, wird in den Wind geschlagen, als käme es nur darauf an, daß jeder sich da auf eigene Faust lächerlich mache und die Ära der Unwissenheit stets von Neuem gezählt werde«[2]).

Daß dies bei Holtzmanns Übersetzung und Erklärung der Mischna und der Tosefta Berachoth zutrifft, haben schon Strack[3]) — bezüglich der Tosefta — und Laible[3]) gezeigt, zum Teil auch Vogelstein[4]). Daher kann ich mich hier mit einigen Beispielen begnügen.

Da ist vor allem der neue Gottesname Jeja, den Holtzmann in יי, der graphischen Abkürzung des Tetragramms, entdeckt hat. Holtzmann glaubt nicht, daß יי bloße Kürzung sei. Hätte er aber gewußt, daß es eine große Anzahl anderer ähnlicher Abbreviaturen und Zeichen gibt: ייי, יי, יי̄, יוי, ד', ה', יי̇ה, יי̇ו, יהוד, יהוד, ידוד, u. a.[5]), so hätte er daran gar

[1]) 15 sind bei Strack, Einleitung in den Talmud[4], 144 f., 152, verzeichnet; dazu kommt Fiebigs Übersetzung, 1905.

[2]) Kaufmann, Gesammelte Schriften, ed. Brann, I, S. 16.

[3]) Theologisches Literaturblatt, XXXIII, N. 21, 23. XXXIV, N. 1, 2.

[4]) Orientalistische Literaturzeitung, 1912. [Vgl. Bacher, DLZ. 1912].

[5]) Vgl. Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur, I (Prolegomena) S. 10, Anm. 2.

nicht gezweifelt und nicht eine »unzulässige Unform« verewigt.

Mischnaübersetzung S. 37 wird מצותן, das sie (die Handlungen) betreffende Gebot, übersetzt: wollen sie (die Gelehrten).

Das. S. 43 שעברת על דברי בית הלל: weil du übertreten hast die Worte der Schule Hillels, heißt bei H.: denn du warst hingegangen nach der Regel des Hauses Hillel.

Das. S. 62 und S. 91 מִמִּין, nach Art von, wird bei H. מִמִּין vokalisiert und als »eig. Quelle, dann Ausfluß, Auszug« erklärt.

Das. S. 67 משמו, in seinem Namen, heißt bei H.: im Anschluß an ihn.

Das. S. 68 מזכירין גבורות גשמים, man gedenkt der im Regen sich äußernden Allmacht Gottes, übersetzt H.: »man gedenkt starken Regens,« und erklärt: man gedenkt der Kraft des Regens = man dankt für starken Regen«.

V 3 wird als unzulässig erklärt, im Gebet zu sprechen: 1. »im Glück soll deines Namens gedacht werden ועל טוב יזכר שמך«, 2. »wir danken, wir danken מודים מודים«. In 2. ist מודים das erste Wort der achtzehnten Benediktion im Schemone Essre; gemeint ist also, man darf nicht sprechen מודים מודים אנחנו לך wir danken, wir danken dir. H. aber macht aus beiden Formeln einen Satz und übersetzt »im Glück wird man deines Namens gedenken dankend, dankend.« H. hat also nicht bloß die Stelle arg mißverstanden, sondern sogar eine so geläufige grammatische Form wie die erste Person pluralis schwer verkannt.

IX 5 heißt es inbezug auf den Tempelberg: »man darf ihn nicht benützen zur Wegabkürzung. Ausspeien ist auf Grund eines Kal we-Chomer-Schlusses verboten ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.« Dies übersetzt H.: »nicht brauche er ihn, um abzukürzen und auszuspeien! (Vom

Kleinen zum Großen)« und bemerkt im Kommentar: »קל וחומר schriftgelehrte Formel für den Schluß a miniori ad majus ... Die Worte sind hier eine Glosse zum Vorhergehenden«!!

Der in der erwähnten Mischna angedeutete Kal we-Chomer wird in ed. Lowe ausgeführt: »wenn schon das Hineingehen mit Schuhen, das bloß Mangel an Ehrbezeugung bedeutet, verboten ist, so ist eine Schlußfolgerung, daß das Ausspeien, das Geringschätzung ausdrückt, umsomehr verboten ist, מה אם נעילה שהוא משום כבוד אסור ליכנס בה רקיקה שהיא משום בזיון דין הוא.« Diesen Satz übersetzt H. (S. 103): »Schuhe sind der Ehre halber verboten; **wie wird Gott über das Ausspeien richten,** das Verachtung ausdrückt?«

Toseftaübersetzung S. 14. Der bekannte Ausspruch, daß die Wiederholung des Namens beim Anrufen ein Ausdruck der Liebe und der Aneiferung ist, lautet im Toseftatext: משה משה. אברהם אברהם יעקב יעקב שמואל שמואל לשון חיבה ולשון זירוז. Es sind die Stellen Ex. 3, 4; Gen. 22, 11; 46, 2; I Sam. 3, 10 gemeint. Holtzmann belehrt uns aber eines besseren, nämlich: »Mose ist Mose, Abraham Abraham, Jakob Jakob, Samuel Samuel, in der Sprache der Liebe und in der Sprache des Eifers.«

Auf derselben Seite steht Holtzmann vor dem kleinen Wörtchen הא wie vor einem unlösbaren Rätsel. Im hebräischen Text zieht er es zum vorhergehenden Satz und in der Übersetzung läßt er es stillschweigend verschwinden. Das Wörtchen birgt aber keine tiefen Geheimnisse, es bedeutet ganz harmlos: siehe, wie hebräisch הנה und neuhebräisch הרי.

Das. S. 19 ist שעת הסכנה Zeit der Gefahr, nicht: Rettung aus der Gefahr.« Auf derselben Seite: אף על פי שאמרו »denn man sagt.« Richtig: obwohl sie gesagt haben.

Das. S. 36 wird מלפני כולן vor allen, mit »der Menge halber« übersetzt. Der geläufige Ausdruck ביני לבין עצמו, für sich allein, wird erklärt: »mit »ihm,« d. h. Gott allein.« Noch schlimmer ist: ברוך betete, da dies ein Zitat aus Dan.

6, 11 ist, wo es nicht anders bedeuten kann als »kniete nieder.«

Das. S. 66 אין צריך לברך למפרע, er braucht nicht den Segensspruch zu sprechen für das frühere, d. h. er braucht nicht das Tischgebet zu sprechen. Holtzmann übersetzt: »er braucht nicht die Ordnung der Gebete zu ändern.«

Das. S. 70 שאין דעת הבריות שוות, weil die Ansichten der Geschöpfe nicht gleich sind. Dagegen Holtzmann: »weil man die gleichen Geschöpfe nicht kennt.«

Schwerer als die sachlichen Mißverständnisse und sprachlichen Entgleisungen sind die Irrtümer in der »religions- und kulturgeschichtlichen Würdigung des Judentums«, die Holtzmann als »die erste und wichtigste Aufgabe« seiner Mischnaübersetzungen erklärt.

1. »Es ist bemerkenswert, daß in zwei Zusätzen von Abtrünnigen (מינים) die Rede ist. Einmal sind es streng fromme Leute, die den Priestersegen nur von Guten empfangen wollen V, 4a«[1]). Also: die Minäer, die gegen das Judentum und seine Lehre mit giftigem Haß erfüllt waren[2]), die von den Rabbinen in religiöser Beziehung als Götzendiener[3]), ja für noch ärger als diese erklärt[4]) und zur ewigen Verdammnis in der Hölle bestimmt wurden[5]), die Minäer, mit denen jeder soziale Verkehr streng verboten war[6]), gegen die ein Fluch im täglichen Gebet gesprochen wurde[7]), diese Minäer waren strengfromme Leute! Diese Auszeichnung verdanken die Minäer dem Umstand, daß Holtzmann die Stelle V, 4a falsch gelesen, יברכון für יברכוך. Er übersetzt:

---

[1]) S. 35. Vgl. S. 70.

[2]) Vgl. Berachoth 10a bei Rabbinowicz, Erubin 101a bei Rabb., Joma 56b unt. Rabb. und Jebamoth 102b.

[3]) Tosefta Chullin II, 20, Chullin 13a unt.

[4]) Vgl. Tosefta Ab. sara III, 6—7, Sabbat 116a, Gittin 45b.

[5]) Tosefta Synhedr. III, 5, Rosch ha-Schanah 17a.

[6]) Tosefta Chullin II, 21, Ab. sara 27b, Jer. ibid. 40d.

[7]) Tosefta Ber. III, 25, Ber. 28b.

»Wenn einer sagt: segnen dürfen nur Gute[1]), siehe, das sind Wege der Ketzerei,« und erklärt: »das war die Forderung einer strengen Richtung, bei der alles Vertrauen auf die Kraft des Segens verloren geht.« Hätte aber Holtzmann sich die Mühe genommen, eine der zahlreichen Abhandlungen über die Minäer[2]) zu lesen, so hätte er gewußt, daß die Mischna eine hyperfromme Anschauung nicht als »Minuth« bezeichnen kann. Es handelt sich in der Mischna um die Formel: es mögen die Guten dich loben. Damit wird gleichsam ausgedrückt, daß Gott nur für die Guten ist, daß es also für die Schlechten einen andern Gott gibt[3]); d. h. also: Ditheismus, das charakteristische Merkmal des Minäismus[4]).

2. In dasselbe Gebiet wie V, 4 gehört auch V, 3, mit dem Unterschied, daß dort eine direkt ketzerische Anschauung verworfen, während hier bloß eine unrichtige Vorstellung von der Barmherzigkeit Gottes und seinen Geboten abgewehrt wird. »Wer sagt: auf ein Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen, dem gebietet man zu schweigen.« Denn er setzt der Barmherzigkeit Gottes Schranken[5]), die sich in Wirklichkeit auf noch viel kleinere und scheinbar ganz unnütze Geschöpfe erstreckt[6]). Oder er hebt den Grund des Gebotes Deut. 22, 6—7 hervor, gibt also dadurch

[1]) Gegen diese Ansicht vgl. Jer. Gittin V, 9 (47b unt.); dafür Ber. 32b oben. Vgl. Rabiah, ed. Aptowitzer 154 f. Vgl. auch Sifre Num. § 43 Ende.

[2]) Literatur bei Strack, Jesus die Häretiker usw., S. 8. Dazu: Freimann in der Monatsschrift 1911, S. 312.

[3]) Jer. Megillah IV, 10 (75c oben). Vgl. Kommentare zu Megillah IV, 10 und Tossafoth Meg. 25a v. יברכון. Vgl. Simonsen in Kaufmann-Gedenkbuch und Rabiah, ed. Aptowitzer, S. 73 u. Anm. 16.

[4]) Vgl. Friedländer, Religiöse Bewegungen, S. 179; Strack, Jesus etc., S. 70 f.

[5]) Jer. Berachoth 9c, Megillah 75c, Bab. mez. 25a, vgl. Raschi s. v. מט״ל.

[6]) Vgl. S. 18 oben.

gleichsam zu erkennen, daß die Gebote Gottes nur dann beobachtet werden müssen, wenn man ihren Zweck kennt[1]). Daß die Mischna recht hatte, das Herausschälen des Kerns zu mißbilligen, haben ja die Folgen des jüdischen Hellenismus gezeigt.

Auch hier hat Holtzmann eine sehr schiefe Auffassung. Er bemerkt zu V, 3: »Diese Formel soll im Gebet nicht gebraucht werden; man begreift das von dem Wort des Paulus aus I Kor. 9, 9 μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; Fürsorge für Tiere scheint Gottes unwürdig. Vom Vogelnest redet Deut. 22, 6. 7 und gebietet die Schonung der Vogelmutter; »daß es dir gut gehe und du lange lebest«; es ist also eine ähnliche Segnung hinzugefügt wie beim Gebot, die Eltern zu ehren Deut. 5, 16: da erstreckt sich also Gottes Güte tatsächlich auf ein Vogelnest . . . Die Schriftgelehrten der Mischna stehen dem Leben in der Natur fremder gegenüber als Deut. Aber verboten wird die Rede, die man ab und zu hört: Jesus spricht es als anerkannte Wahrheit aus, daß kein Sperling ohne den Vater im Himmel zur Erde fällt (Matth. 10, 9 = Luc. 12, 6); daß Gott die Raben nährt, steht Ps. 147, 9 wie im Wort Jesu Luc. 12, 24 = Matth. 6, 26. Die Mischna wehrt diese Gottesvorstellung als unwürdig ab.«

Die Mischna hätte also die Vorstellung, daß Gottes Güte sich auf die Tiere erstreckt, als unwürdig abgewiesen! Das kann nur der für möglich halten, der keine Ahnung hat von der großen Bedeutung, die die Rabbinen dem Tierschutz beilegten[2]). Die Rabbinen, die lehrten, daß der Mensch

[1]) Jer. a. a. O. Babli a. a. O.

[2]) Die Stellen bei Hamburger, Real-Encyklopädie I, S. 936 ff; Grünbaum, Jüdisch-spanische Chrestomatie, S. 2, Anm. 2. Vgl. Perles, Boussets Religion des Judentums, S. 88; Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 91 f. Lecky, Sittengeschichte Europas II, S. 136, Anm. 1, hebt hervor, daß »die rabbinischen Schriften sich durch den Nachdruck auszeichnen, mit welchem sie die Pflicht der Milde und des Wohlwollens gegen die Tiere einschärfen. Vgl. noch Güdemann, Erziehungswesen I, S. 182, Anm. 1. und auch Cornill, Das Alte Testa-

nichts genießen darf, bevor er seinem Vieh zu essen gegeben hat[1]), hätten es für Gottes unwürdig gehalten, daß seine Güte sich auf ein Vogelnest erstrecke?! Es ist gerade ein Zeitgenosse der Mischnaredaktion und ein Schüler ihres Redaktors, der Halbtannaite Rab[2]), der die Fürsorge Gottes für die Tiere durch den Satz ausdrückt[3]): Gott ernährt alle Geschöpfe, vom mächtigen Wildstier bis zu den Nissen der Laus. Und ein anderer Schüler des Mischnaredaktors meint[4]), daß man auch einem Am ha-Arez zu essen geben muß, »wie dem Hund und dem Raben«; als ob er es geahnt hätte, daß siebzehn Jahrhunderte später Holtzmann Ps. 147,9 als Gegensatz zur Auffassung der Mischna anführen werde.

Im Talmud[5]) wird Job 39, 1 dahin gedeutet, daß Gott einen Adler schickt, um den Wurf des Steinbockweibchens aufzufangen, und eine Schlange, um durch ihren Biß der Hindin das Gebären zu erleichtern. In einer rabbinischen Alexandersage[6]) kommt der Gedanke zum Ausdruck: in Gegenden, wo sündhafte und gewalttätige Menschen wohnen, fällt der Regen und scheint die Sonne nur aus Rücksicht auf die Tiere. Man ist daher nicht berechtigt, die Frage des Paulus: »ob denn Gott für den Ochsen sorgt?« auf die Mischna zu projizieren.

3. »Tarphon steht auf dem immerhin naiven Standpunkt, daß die rechte Auslegung eines Gebotes den Menschen nicht in Gefahr bringen dürfe. Aber an dieser Naivität nimmt die angegriffene Schule keinen Anstoß«[7]). Ferner:

---

ment und die Humanität, S. 17 f.; Bousset, Religion des Judentums, S. 399, Anm. 1.

[1]) Berachoth 40a, Gittin 62a.

[2]) Vgl. über ihn Strack, Einleitung in den Talmud[4], S. 100.

[3]) Sabbat 107b, Ab. sara 3b.

[4]) Baba bathra 8a, Vgl. Raschi z. St. und Sabbat 155b.

[5]) Baba bathra 16b oben.

[6]) Jer. Baba mezia II, 2 (8b m.), Gen. r. XXX, 1, Pesikta, ed. Buber, 73a, Lev. r. XXVII, 1, Tanchuma Abschn. אמור § 6, ed. Buber § 9.

[7]) Mischnaausgabe S. 41—42.

»Die Rücksicht auf die Furcht ist derselbe naive Standpunkt wie I 3: Frömmigkeit darf nicht in Gefahr bringen, hier aber ein gesunder Rückschlag gegen die Knechtung des Menschen unter bestimmte Gebetszeiten«[1]). — Wie soll man das verstehen? Da wettert und zetert man gegen das »Gesetz«, da schimpft man in allen Tonarten auf die »Schriftgelehrten und Pharisäer«, die dem Volke eine »unerträgliche Last« aufgebürdet; stellt es sich aber heraus, daß die als »verknöchert« und »erbarmungslos« verschrieenen Rabbinen bei Kollisionen zwischen Gesetz und Leben ersteres zurücktreten lassen, d. h. also: das Gesetz ist der Menschen wegen da, nicht der Mensch des Gesetzes wegen[2]) — so ist dies ein naiver Standpunkt! Wird dieser Grundsatz aus dem Neuen Testament[3]) angeführt, so ist er groß, erhaben, unübertrefflich; findet man ihn aber bei den Rabbinen, so ist es Naivität und ein naiver Standpunkt. Und dies nennt man Kritik, nennt man Wissenschaft, nennt man Religionsgeschichte!

Und die Festsetzung bestimmter Gebetszeiten soll eine Knechtung des Menschen sein? Ob dieser Satz richtig ist, vermag ich nicht zu beurteilen, da ich selbst die schweren Ketten dieser Knechtung trage. Es wird sich wohl damit so verhalten, wie im allgemeinen mit der »Last des Gesetzes«, deren erdrückende Schwere immer bloß von den christlichen Theologen empfunden wird, während die eigentlichen Träger dieser Last sich nie über sie beklagen[4]), ja — horribile dictu — sogar eine aus ihr quellende

[1]) S. 47.

[2]) Sifra zu Lev. 18, 5; Tosefta Sabbat XV, 17; Joma 85a—b; Synhedr. 74a; Ab. sara 27b, 54a; Mechilta, ed. Friedmann, 103b—104a, ed. Hoffmann, S. 160; Sabbat 132a; Jer. Joma VIII, 4 (45b, 19). Vgl. Aptowitzer in der Monatsschrift 1908, S. 116 f.

[3]) Ev. Mat. 12, 8; Marc. 2, 27—28; Luc. 6, 5.

[4]) Und wer klagt, der hat schon früher aufgehört zu tragen, und die Klage dient nur zur Beschwichtigung des Gewissens.

Freude[1]) kennen und täglich zweimal Gott für die ewige und große Liebe danken, die er ihnen durch Verleihung des Gesetzes erwiesen hat[2]). Eine andere Frage aber ist es: wie denkt Holtzmann über den gemeinsamen Gottesdienst? ist ein solcher ohne bestimmte Gebetszeiten möglich? Wollte man den gemeinsamen Gottesdienst dem Zufall des Zusammentreffens von freier Zeit und Stimmung bei mehreren Personen zur selben Zeit und in demselben Ort überlassen, so könnte vielleicht in einem Jahrhundert ein gemeinsamer Gottesdienst zustandekommen. Gemeinsamer Gottesdienst als Institution ist also ohne bestimmte Gebetszeiten nicht möglich. Nun bedeuten aber bestimmte Gebetszeiten eine »Knechtung des Menschen«, folglich ist der gemeinsame Gottesdienst ebenfalls eine Knechtung des Menschen. Denkt Holtzmann wirklich so? Da urteilt Bousset[3]) viel richtiger über den gemeinsamen Gottesdienst: »Er war das mächtigste Mittel, das Judentum zu jener einheitlichen Masse umzugestalten, zu der es geworden ist, die Religion zum Eigentum der Laien und der Masse zu machen, zu verhindern, daß das Judentum Schule und Sache der Gelehrten wurde. Und welche vorbildliche Bedeutung hat das Judentum mit dieser Schöpfung gehabt! Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut. Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken[4])«. Und all »diese Formen gottesdienstlichen Lebens« verdanken Juden und Christen der »Knechtung des Menschen unter bestimmte Gebetszeiten«!

[1]) Vgl. Güdemann, Das Judentum in seinen Grundzügen, S. 83 ff.; Perles, Boussets Religion des Judentums, S. 43; Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 187 f.

[2]) Zweite Benediktion vor dem Schema.

[3]) Religion des Judentums, S. 154.

[4]) Es wird noch vieles andere gar zu leicht vergessen!

4. In der Mischna Ber. VII 3 schließt R. Akiba mittels der Analogie מה מצינו vom öffentlichen Gottesdienst auf das gemeinsame Tischgebet, daß von 10 Personen aufwärts die Aufforderung an die Anwesenden immer gleich ist, ohne Rücksicht auf die Zahl. Holtzmann aber, dem die Bedeutung von מה מצינו nicht bekannt war, hat die Stelle arg mißverstanden und aus ihr folgende religionsgeschichtliche Tatsache abgeleitet: »Wichtig ist aber hier der Ausdruck Aqibas בית הכנסת für den Raum, in dem solche Mahlzeit stattfindet. Das ist eben die regelmäßige Bezeichnung der Synagoge. Das verbürgt wieder den religiösen Charakter dieser Mahlzeiten«.

Haben wir es bis jetzt mit Mißverständnissen und Irrtümern zu tun gehabt, die in mangelhafter Sprachkenntnis und Unkenntnis der Literatur ihren Grund haben, so sind die folgenden Schnitzer noch unverzeihlicher, weil sie auch ohne Sprach- und Literaturkenntnis hätten vermieden werden können — wenn man nicht überzeugt wäre, daß dem Judentum gegenüber selbst die allerprimitivsten Erfordernisse der Forschung außer acht gelassen werden dürfen. »Sonst verschmäht man es nicht, zu den Beduinen in die Wüste, oder an den Ganges zu den Parsis und zu den weltverlornen Brahminen zu pilgern«[1]), um sich Aufklärung zu holen; aber den nächsten Juden um seine religiösen Bräuche zu befragen, fällt einem Professor, der das Judentum »religions- und kulturgeschichtlich würdigen« will, gar nicht ein; wie es ihm auch nicht in den Sinn kommt, das jüdische Gebetbuch, das auch in deutscher Übersetzung vorliegt, durchzublättern.

5. Um zu wissen, an welchen Tagen das Hallel rezitiert wird, braucht man nicht erst die bezüglichen talmudischen und rabbinischen Angaben[2]) zu kennen; man

[1]) Kaufmann, Gesammelte Schriften, ed. Brann, I, S. 16.

[2]) Tosefta Sukka III, 2, Taanit 28b, Arachin 10a, Jer. Sukka IV. 5 (54c), Soferim II, 9, Alfaßi Sabbat N. 318, Mischne Thora מגילה וחנוכה III, 6, Schulchan Aruch I, cap. 644 § 1.

kann es aus jedem Gebetbuch, von jedem Synagogenbesucher erfahren. Hätte Holtzmann das eine oder den andern gefragt, so hätte er[1]) gewußt, daß das Hallel auch an Neumondstagen eingeschaltet, und daß es am Neujahr nicht rezitiert wird.

6. Neben dem Hallel steht im Gebetbuch die Liturgie für den Sabbatausgang mit der Habdalah. Hätte Holtzmann ein Gebetbuch aufgeschlagen, oder einen Juden gefragt, oder eine Synagoge am Samstag abends besucht, so hätte er erfahren, was Habdalah ist und was »Licht und Gewürze« in der Mischna Berachoth VIII, 1 im Zusammenhang mit Habdalah bedeuten. Er hätte sich dann folgende Ungeheuerlichkeit erspart: »Die Gewürze gehören zur Eigentümlichkeit des Sabbatmahles, wohl weil die Speisen früher gekocht und auch in der heißen Zeit frisch erhalten werden mußten. Nun stand es beiden Schulen fest, daß diese besondern Gebete beim Sabbatmahl mit dem Segen über das Sabbatlicht anfingen und mit der Habdalah schlossen. Aber das Haus Schammai ließ das Gebet über die Gewürze dem gewöhnlichen Gebet über das Mahl folgen; die Gewürze waren ihm nur eine besondere Zutat beim Mahl; Hillel stellt die Segnung der Gewürze[2]) der Segnung des Mahls voraus; die Besonderheit des Sabbatsegens sollte stark hervortreten. Von den Sabbatgewürzen hat Martial epigr. 4, 4—12 einen sehr überwältigenden Eindruck gehabt«. — Also: mit Sabbatausgang beginnt der Sabbat; am Sabbatausgang werden die Sabbatlichter angezündet und wird das Sabbatmahl gegessen!!

[1]) Toseftaausgabe, S. 19.

[2]) Den Rabbinen aber ist trotz aller »öden Gesetzlichkeit und rein formalen Frömmigkeit« nicht eingefallen, für Gewürze in den Speisen eine besondere »Segnung« zu verlangen. Vgl. Berachot VI, 5 und den allgemeinen Grundsatz das. 7: Bei Hauptspeise und Zutat spricht man den Segenspruch über die Hauptspeise und befreit dadurch auch die Zutat.

Zu VIII, 6 heißt es dann: »Die Sabbatgebräuche, besonders das Lichteranzünden[1]), waren vielfach auch be Heiden gebräuchlich, vgl. Jos Ap II, 282. Damit war der Jude versucht, auch bei der Sabbatlampe des Heiden den Segen zu sprechen. Und ähnlich stand es wohl mit den Gewürzen«. Der letzte Satz ist besonders interessant. Da nach Holtzmann die Gewürze Zutaten zu gekochten Speisen waren, so »war der Jude versucht«, über die Gewürze in den Sabbatspeisen der Heiden den Segen zu sprechen. Da sitzt nun ein Jude an der Tafel seines heidnischen Freundes, läßt sich einen saftigen, scharfgewürzten Schweinebraten schmecken und wird dabei »versucht«, über die Gewürze im Braten den Segen zu sprechen. Ein merkwürdiger Jude das, ein Prachtexemplar für Barnum!

7. In der Mischna V, 1 werden die verschiedenen Lobsprüche über Früchte, Wein, Brot, Gemüse angegeben. Die allen Lobsprüchen gemeinsame Formel »Gelobt seist du, Ewiger unser Gott, König der Welt« wird nicht mitgeteilt. Aber in jedem Gebetbuch sind die Lobsprüche in vollem Wortlaut mitgeteilt. Holtzmann hat das Gebetbuch nicht aufgeschlagen. Daher konnte es ihm passieren, die verschiedenen Lobsprüche der Mischna für ebensoviele Gottesnamen zu halten: »Die richtige Bezeichnung Gottes über jeder einzelnen Speise ist Folge religiöser Ängstlichkeit. Der Segen soll böse Wirkungen der Speise fernhalten; das wird nur erreicht, wenn Gott mit dem gerade hier passenden Namen genannt wird. Die verschiedenen Gottesnamen ersetzen hier die verschiedenen Gottesgestalten der Heiden«. — Religionsgeschichte!!

[1]) Am Eingang des Sabbat! Was hat dies nun mit dem Ausgang des Sabbat zu tun? Holtzmann scheint nicht zu wissen, daß im jüdischen, wie überhaupt im semitischen Kalender der Tag mit Sonnenuntergang beginnt.

(Fortsetzung folgt.)

Über die Mitgliederzahl der Gerichtshöfe zur Zeit des zweiten Tempels.

Von A. J. Karlin.

In seinem Artikel »Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum« (Monatsschr. LV, (1911), Heft 1—2) hat Herr S. Funk einige Hypothesen über die Richterkollegien zur Zeit des zweiten Tempels aufgestellt und den Versuch gemacht, »einige diesbezügliche Angaben des Josephus, welche ganz anders lauten als sie uns durch die talmudischen Quellen überliefert sind, mit denen des Talmud zu vergleichen und bei manchen derselben deren Übereinstimmung nachzuweisen.« Ich zweifle, ob H. Funk mit seinen neuen, und, wie im weiteren erwiesen werden soll, in vielen Hinsichten unhaltbaren Hypothesen dieses Ziel erreicht hat. Wenn er auch die Spuren der Einrichtungen, wie sie nach Josephus im jüdischen Volke bestanden haben, bei R. Jehuda ha-Nasi vorfindet, so steht doch dem gegenüber, was ein früherer Tanna, R. Jose, von den alten Einrichtungen in Jerusalem in Form einer alten Tradition ganz übereinstimmend mit den letzten Auffassungen der talmudischen Quellen erzählt (Tosifta, Chagigah, II; Babli Sanhedrin, 88 b). In Wahrheit besteht keine Differenz zwischen Josephus und den talmudischen Überlieferungen, sie ist eben nur von Wellhausen und Schürer in ihrer Weise behauptet worden.

Ganz richtig hat Funk bemerkt, daß die von Josephus erwähnte Ortsbehörde aus 7 Personen (שבעה טובי העיר) nicht eine Verwaltungsbehörde, sondern ein Sieben-Männer-Gerichtshof gewesen ist. Wie ist es aber zu erklären, daß man 7 Personen nötig hatte, da doch für Zivilprozesse 3

Personen genügen (Mischnah Sanhedrin I, 1)? Funk will es mit der verschiedenartigen Auffassung der Palästinenser und Babylonier über die עדה (Num. 35, 24), die in der Bibel das Richterkollegium bezeichnet, in Verbindung bringen[1]). Nach den babylonischen Amoräern — sagt er — bestand die kleine Ortsbehörde in talmudischer Zeit aus zehn Gesetzeskundigen, in Palästina aber war schon zur Zeit des Josephus die Zahl der Richter in der Regel nur sieben. Als Grund dient ihm, so wie Herrn Büchler, die verschiedene Auffassung der »edah« bei den beiden genannten Schulen in bezug auf den Kultus. In Babylonien mußte ein »öffentlicher Gottesdienst nur in einer »edah« von 10 erwachsenen Personen abgehalten werden (Megilla 23 b)«, während die Palästinenser »auch einer Versammlung von sieben Personen die Rechte einer öffentlichen Versammlung zuerkannt haben (vgl. Soferim 10[2]), 7)«. Ist nun etwa die Mischna Megilla III (IV), die 10 Personen für den öffentlichen Gottesdienst vorgeschrieben hat (Funk hätte lieber die Mischnah als die Gemara zitieren sollen), in Babylonien abgefaßt worden? Ist die in der Gemara im Namen von R. Chijja[3]) zitierte Boraitha, die den Grund dieses Gesetzes auf das Wort »edah« zurückführt, etwa nicht auf palästinensischem Boden geschrieben? Eine Boraitha erzählt, daß einst R. Eliëser in die Synagoge kam, um den öffentlichen Gottesdienst abzuhalten, aber hier nur 9 Personen vorgefunden hat. Um die vorgeschriebene Zehnzahl zu haben, ergriff R. Eliëser eine außergewöhnliche Maß-

[1]) Diese Meinung hat schon längst A. Büchler ausgesprochen. Vgl. A. Büchler, Das Synhedrion und das große Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels, Wien 1902, 122, N. 107.

[2]) Bei Funk fehlerhaft zitiert.

[3]) Vgl. Sanhedrin 74b, wo ר' ינאי der Bruder des R. Chijja b. Abba heißt, in Berachot 21 b steht רבנא. Das sind lauter palästinensische Amoräer. Der von Funk zitierte Josua b. Lewi (Sanhedrin 7 a), der von 10 Richtern spricht, lebte doch auch in Palästina.

regel und erklärte seinen Sklaven für frei, was sonst verboten ist (Berachot, 47 b; Gittin 38 b). R. Eliëser, ein Schüler R. Jochanans b. Sakkai, einer der ersten Tannaim, der die alte Tradition berücksichtigte, wohnte doch in Palästina und hielt dennoch 10 Personen für unentbehrlich zu einer Gebetversammlung. Der Ausdruck in Soferim ורבותינו שבמערב, für die Vertreter der Meinung, nach welcher auch die Zahl 7 für den öffentlichen Gottesdienst genüge, darf uns nicht irre führen. Der Traktat Soferim stammt, wie bekannt, aus der gaonäischen Zeit. Die dort angeführte Begründung dieser Meinung mit Hinweisen auf die Zahl der Worte in Richter 5, 2 ist ganz eigenartig und scheint eine ganz späte Interpolation zu sein. Naheliegend ist, daß diese Meinung auf einer geschichtlichen Notwendigkeit beruhte. In der gaonäischen Zeit der Blüte jüdischer Gemeinden in Babylonien, waren die Gemeinden in Palästina stark zurückgegangen, und es kam oft vor, daß es fast unmöglich war, 10 erwachsene Personen an einem Orte zu finden. Da suchte man die Zahl bei dem öffentlichen Gottesdienst zu vermindern, und manche behaupteten sogar, daß auch 6 Personen genügten (Soferim a. a. O.[1]).

Nicht besser steht es mit der Richterzahl. Nach Funk war in Babylonien die stete Richterzahl 10, was daraus geschlossen wird, daß R. Huna, nach Angaben des Talmuds, so oft eine Gerichtsverhandlung vor ihn kam, zehn Gesetzeskundige um sich versammelte. Das kann aber unmöglich der Fall gewesen sein, da אין בית דין שקול. Auch Maimonides, den Funk zitiert, erwähnt die Zahl »elf«. Als Maimonides Rabbiner in Kahirah war, hatte er ein Richterkollegium von 10 Personen (RGA. Peër ha-Dor § 152), also waren es mit ihm »elf«. Wird hier auch die Zehnzahl außer dem Präsidenten gemeint? Dennoch hat der Passus mit R. Huna keine beweisende Kraft. Der Talmud (Horajot 3b) erzählt, daß auch

[1]) Vgl. Tosafot Megilla 23b. s. v. ואין.

in Hinsicht ritueller Fragen, zum Beispiel, wegen »Terepha«, R. Aschi um sich zehn Fleischer zu versammeln pflegte[1]). Es war im allgemeinen eine Sitte, um Beschlüssen dadurch eine Autorität zu verschaffen, daß man sie in Gegenwart von 10 Männern bekanntgab. Das war auch bei R. Huna der Fall, und die Zehnzahl ist keineswegs ein Attribut des Richterkollegiums[2]). Die Siebenzahl der Richter soll nun nach Funk in folgender Art zustande gekommen sein. In der Tosifta (Sanhedrin I, 1) sagt Rabbi, daß Geldprozesse durch fünf entschieden werden, damit jede Entscheidung durch (eine Majorität von) drei Richtern entschieden werde. Es scheint eine ziemlich verbreitete Ansicht gewesen zu sein, und das war auch die alte Praxis. Dazu kommen noch die 2 Gerichtsschreiber, die wohl in der Regel als gleichberechtigte Richter zugezogen werden, so daß die Gesamtzahl der Richter sieben betrug. Funk hat unberücksichtigt gelassen, daß dagegen die Tradition des R. Jose spricht, wie oben bereits bemerkt wurde. Es fragt sich außerdem, ob solche Gerichtsschreiber nicht auch bei dem großen Synhedrium waren, dessen Mitglieder bei Josephus geradeso wie in den talmudischen Quellen auf 70 gezählt werden? Dennoch werden die Gerichtsschreiber da nicht mitgerechnet. Wozu hätte Josephus bei den kleineren Ortsbehörden im Widerspruch

---

[1]) Vgl. Sanhedrin 7b, wo gesagt wird, daß er alle Fleischer seiner Stadt um sich versammelte.

[2]) Die Existenz des Zehnmänner-Gerichts wird bei Funk durch den Ausspruch R. Josuas b. Lewi bekräftigt: »Wenn Zehn zu Gericht sitzen, so hängt die Halsfessel um den Hals dieser aller«. Umgekehrt, es wird gesagt, daß wenn auch 10 Richter versammelt sind, d. h. wenn die Zahl das nötige Quantum übersteigt, dennoch die Schuld auf allen lastet. In solchem Sinne verstand es der Talmud und sagte, daß sogar wenn ein Schüler, der keinesfalls ein Mitglied des Kollegiums ist, den Fehler der Richter verschweigt, er eine Schuld trägt. In Horajot 3b wird der Ausspruch im Zusammenhang mit einem analogen Ausspruch von 100 Männern bei dem großen Synhedrium, das gewöhnlich aus 70 Männern bestand, gebracht.

mit der talmudischen Überlieferung die zwei Gerichtsschreiber hinzufügen sollen? Die Sache steht aber ganz anders. Für die Existenz der Sieben-Männer-Gerichte spricht auch die Mischna Sanhedrin I, 1, wonach zu Entscheidungen über das Kalenderwesen 7 Personen nötig waren; R. Simon b. Gamliel weist diese Tätigkeit den kleinen Ortsbehörden zu. Die alte Praxis bei R. Gamliel II war auch so (Sanhedrin 11 a). Da das Kalenderwesen, wie bekannt, damals von großer Wichtigkeit war, ist es naheliegend, daß in Jerusalem, das für Josephus als Beispiel diente, stets die örtliche Behörde aus 7 Personen bestand.

Um seine neue Hypothese, daß zur Zeit des zweiten Tempels das kleine Synedrium für Kriminalprozesse aus 45 Mitgliedern bestand, aufzustellen, macht Funk einen Exkurs in den jerusalemischen Talmud; nur deutet er den betreffenden Passus unrichtig. Ich muß ihn, um die Sache klar zu stellen, in ganzer Ausdehnung hierher stellen. Nachdem R. Joschijah und R. Jonathan aus der Bibel nachgewiesen haben, daß bei Geldprozessen drei Richter nötig sind, heißt es weiter: רבי אומר בשנים הכתוב מדבר אתה אומר בשנים או אינו אלא באחד, כשהוא אומר אשר ירשיען (ohne Waw) אלהים אין כת׳ כאן אלא אשר ירשיעון (mit Waw), אין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי שלשה. ר׳ אבהו בעי וכרבי דיני ממונות בחמשה ושיגמור הדין בכ״ג (בג׳ lies), אשכח תני ר׳ חזקיה הואיל ואמרה תורה הרוג ע׳פ מתים, הרוג ע׳פ עדים, מה עדים שנים אף מתים שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי חמשה (Jeruschalmi Sanhedr. I, 1).

R Abbahu fragt, wie man sieht, nach dem exegetischen Grund der oben zitierten Meinung Rabbis in der Tosefta, nach welcher auch bei Geldprozessen fünf Personen nötig sind, und darauf folgt sogleich die Antwort mit der Boraitha im Namen R. Chiskijahs, in welcher das Wort בכ״ג unbedingt ein Corruptel ist. Funk meinte aber, daß R. Abbahu »der von der erwähnten Tosefta offenbar keine Kenntnis hatte«, die Frage aufgeworfen habe: nach Rabbis Auffassung — daß die Majorität, die die Entscheidung fällt aus drei

Richtern bestehen solle — durften Geldprozesse nur durch fünf und (schwerere Kriminalprozesse) durch eine Majorität von 23 (also eigentlich durch ein Richterkollegium von 45) entschieden werden? Und als Antwort wird die Boraitha von R. Chiskijah zitiert, die in der Tat fünf Richter vorschreibt. Abgesehen davon, daß gerade R. Abbahu uns als ein Forscher bekannt ist, den das Finden einer alten Tosefta ganz besonders erfreute (Jeruschalmi, Schabbat VIII, 1; Pesachim X, 1; Schekalim III, 3), und es daher unmöglich ist, daß er eine Tosefta, die oftmals im Talmud zitierte Boraitha, nicht gekannt haben sollte, hat diese Deutung viele andere Schwierigkeiten. Die von Funk ergänzten in Paranthese gesetzten Worte »schwere Kriminalprozesse« stehen eben im Texte nicht. Dazu kommt, daß R. Abbahu bei Geldprozessen als Gesamtzahl fünf Richter, bei Kriminalprozessen dagegen die Zahl der Majorität, 23, angeben würde. Die Boraitha von R. Chiskijah handelt jedoch nur von fünf Personen für Geldprozesse, und die zweite Frage R. Abbahus über Kriminalprozesse blieb so ohne Antwort. Als Antwort hätte vielmehr die früher erwähnte Tosefta zitiert werden müssen, in welcher die Meinung Rabbis in exakter Form ausgesprochen wird, nicht aber die Boraitha R. Chiskija's, die eine exegetische Form trägt in der Voraussetzung, daß Rabbis Auffassung schon in andern Quellen vorkommt. Endlich, kann von einer Majorität von 23 überhaupt nicht die Rede sein, da die Zahl in der Bibel nicht begründet ist, wie schon die Tossafisten (Sanhedrin 3b s. v. בסנהדרי) richtig bemerkt haben, R. Abbahu hat im babylonischen Talmud nur auf die Majorität von 70 beim großen Synhedrium Nachdruck gelegt. Demnach ist die Behauptung, daß die Zahl 23 bei schweren Kriminalprozessen als Norm für die Stimmenzahl der Majorität im Richterkollegium gegolten und folglich das Richterkollegium aus 45 Richtern bestanden habe, eine Behauptung, der angeblich in der alten Praxis Rechnung getragen wurde,

ganz grundlos. Funk sucht zwar seine Hypothese durch zwei Notizen bei Josephus zu bekräftigen. Dieser erzählt in Antt. XIV, 94, daß Herodes beim Antritt seiner Regierung »alle« Mitglieder des Synhedriums getötet habe. Nach Antt. XV, 2 hat nun Herodes die 45 Vornehmsten von der Partei des Antigonus getötet. Aus diesen Überlieferungen möchte Funk mit Wellhausen und Schürer schließen, daß es zu dieser Zeit ein Richterkollegium von 45 Richtern gegeben habe, wenn das Wort alle wörtlich gemeint sei. Wellhausen bezog es auf das große, und Funk bezieht es auf das kleine Synhedrion. Und wie stehe es um Sameas, dem Herodes das Leben geschenkt hat? War er nicht einer der Richter, wie Josephus a. a. O. erzählt? Und Pollion? Wer war Baba b. Buta, der nach der Sage im Talmud (Baba Bathra 3b) durch Herodes nicht getötet, nur geblendet wurde — eine Sage, die gewiß auf einer geschichtlichen Tatsache beruht — war er nicht vermutlich ein Mitglied des Synhedrions? Demnach bestand das Synhedrion doch jedenfalls aus mehr als 45 Personen; denn 45 sind durch Herodes ermordet worden. Die Sache verhält sich aber ganz anders. Wellhausen sucht, entsprechend seiner Tendenz, die hebräischen Quellen von historischen Gesichtspunkten aus möglichst Lügen zu strafen, eine Differenz zwischen Josephus und dem Talmud zu finden, und konstruiert eine solche auch da, wo sie ganz gewiß nicht zu finden ist. Die Zahl 45 bei Josephus hat jedoch keinerlei Beziehung zum Synhedrion. Herodes tötete eben die Vornehmsten der gegnerischen Partei, im ganzen 45 Männer, unter denen auch Nichtmitglieder des Synhedrions waren, aber auch alle Mitglieder des Synhedrions, das im Prozeß gegen ihn nur aus 23 bestehen konnte, da es sich nur um einen einfachen Prozeß über eine Mordtat handelte. Das steht in voller Übereinstimmung zur alten Tradition des R. Jose (Sanhedrin 88b), nach welcher feststeht, daß die Zahl der Mitglieder im kleinen Synhedrion in der Regel 23 Personen waren.

Weiter behauptet Funk, daß Jahrtausende lang bei den Juden das höchste religiöse Forum aus 85 Mitgliedern bestanden und zur Zeit des R. Gamliel II in Jamnia eine solche 85-gliederige Gelehrtenversammlung getagt habe. Die Zahl 85 findet er bei der »Großen Versammlung« כנסת הגדולה, nach dem jerusalemischen Talmud. Daß die »Große Versammlung« höchstens die erste in einer ganzen Reihe solcher Versammlungen gewesen ist, die »bei wichtigen Einführungen und tief ins Leben einschneidenden Verordnungen« stattgefunden, hat schon N. Krochmal in seinem »More nebuche ha-Seman« (Lemberg 1851, S. 102) begründet und die Vermutung ausgesprochen, daß das Epitheton »große« seinen Grund darin habe, daß sie die erste und mustergültige für spätere Zeiten gewesen ist. Aber, daß die Zahl der Mitglieder stets 85 war, ist nicht der Fall. Eher ist sie unbestimmt, sie bestand aus 72 (Sebachim I, 5; Jadajim III, 5; IV, 2), 38 (Sifre Num. 128), 32 (Tosefta Mikwaoth VIII, 11), 24 (Tosefta Oholot XVIII, 17), 5 (Tosefta Mikwaoth VIII, 10) und noch anderen Zahlen, die bei N. Krochmal im he-Chaluz II, 44—45 zitiert werden.

Die Zahl der Mitglieder der »Großen Versammlung« ist nach palästinischen Quellen 85, nach babylonischen 120. Funk versuchte den Ursprung dieser Zahlen in Verbindung mit seiner oben zitierten Hypothese über die Differenz der Auffassung der beiden Quellen in bezug auf das Wort עדה zu bringen. Da solche Versammlungen nach dem Muster des Synhedrions in der Bibel aus 12 Stämmen zusammengesetzt werden, so ist nach der palästinischen Ansicht $12 \times 7 + 1 = 85$, nach der babylonischen $12 \times 10 = 120$ Personen. Bereits oben ist von uns nachdrücklich darauf hingewiesen worden, daß zwischen den Palästinensern und Babyloniern aber keine Differenz besteht, und daß nach beiden der Begriff des Wortes עדה mit der Zehnzahl verbunden ist.

Die ältesten Nachrichten über die Juden in Halle.

Von H. Tykocinski.

Joh. Busch, ein Autor aus dem 15. Jahrhundert, erzählt uns von jüdischen Grabsteinen, die man noch zu seiner Zeit als stumme Zeugen einer vorchristlichen jüdischen Niederlassung auf dem jüdischen Friedhof in Halle sehen konnte[1]). Diese Angabe ist natürlich, ebenso wie ähnliche andere Mitteilungen aus anderen Städten, nicht ernst zu nehmen. Die Existenz eines Ortes Halla wird uns erst im Jahre 806 bezeugt[2]). Manche Forscher sind geneigt, die Salzsiederei der Juden an der Saale, die der jüdische Reisende Ibrahim Ibn Jakub in seinem Bericht über seine 965 oder 973 ausgeführte Reise durch die Slavenländer erwähnt, nach Halle zu verlegen, das wahrscheinlich bereits in sehr alter Zeit reiche Salzquellen hatte. Es ist aber schwer anzunehmen, daß Ibrahim den damals nicht ganz unbedeutenden Ort Halle nicht mit Namen gekannt haben sollte[3]).

Die Angabe eines Geschichtsschreibers aus dem 18. Jahrhundert, daß bereits zur Zeit des 1012 verstorbenen Magdeburger Erzbischofs Waltardus eine große Anzahl von

---

[1]) Joh. Busch, De reformatione monaster. (Leibnitz, Script. Brunsvic. II, S. 818 M. Gesch.-Quell. der Prov. Sachs. XIX, S. 449). Siehe Dreyhaupt, Beschreibung des Saalkreises II, S. 494 § 1, Aronius, Regesten Nr. 1, S. 2.

[2]) G. F. Hertzberg, Gesch. der St. Halle I, S. 17.

[3]) Fr. Westberg, Ibrahim Ibn Jakub. (Mémoires de l'Académie de St. Petersburg 1898, Ser. VIII, Bd. III, Nr. 4, S. 26 f., 54.) W. Schulte, Ibrahim Ibn Jakubs Reiselinie (Arch. f. Landes- u. Volkskunde der Prov. Sachs. 1892, S. 76 unt. f.).

Juden in Halle gelebt hätte[1]), findet in den älteren lateinischen Quellen keine Bestätigung. Es vergehen noch fast zwei Jahrhunderte, bis wir in den älteren lateinischen Quellen sichere Kunde von einer Ansiedlung der Juden in Halle erhalten.

Im Jahre 1184 schenkt Erzbischof Wichmann von Magdeburg dem Kloster Seeburg zwei Mark, die die Juden in Halle jährlich zu zahlen haben[2]). Von welcher Art diese Zinsen waren, und ob diese zwei Mark den gesamten, von den dortigen Juden zu erhebenden Zins ausmachten, erfahren wir nicht. Die Zinszahlung kann daher nicht als Beweis dafür dienen, daß Wichmann schon damals im Besitze des Judenregals war, wie Aronius glaubt[3]). Die Annahme Fechners, die Juden hätten die zwei Mark Zinsen jährlich von den Wohnungen bei St. Aegidien gezahlt[4]), ist nur eine Kombination auf Grund des unklaren Textes.

Weiter erzählen uns die Reinhardsbrunner Annalen, eine allerdings nicht ganz zuverlässige Quelle aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, daß die Christen in Halle die Wohnungen der Juden in Brand steckten und die Juden selbst aus der Stadt vertrieben. Zur Strafe mußte die Stadt dem Erzbischof von Magdeburg 1000 Mark zahlen[5]). Die Chronik

[1]) Dreyhaupt II, S. 494, § 2, dem Lehmanns »Israelit« 1863, Nr. 2, S. 21 a ob. folgt.

[2]) Similiter ad augmentandas utilitates prebendarum duabus marcis, quas Judei in Halle annuatim debent persoluere, cameras juxta sanctum Egidium extructas . . . libere ad prebendas fratrum donauimus. Ludewig, Reliquiae Manuscriptorum II, Nr. 128, S. 386 Mitte. — Die Urkunde bei Ludewig hat kein Datum, gehört aber nach einem von Mülverstedt (Regesta Archiepiscopatus Magdeburgens. I, S. 703, Nr. 1682) angeführten Copiar ins Jahr 1184. Die Datierung von 1180 bei Forchhammer (Geschichtsbl. für Stadt u. Land Magdeb. 1911, S. 232 unt.) beruht offenbar auf einem Mißverständnis.

[3]) Aronius Nr. 319. Siehe auch Breßlau (Hebr. Bibliogr. 1872, S. 121).

[4]) Forschungen z. deutsch. Gesch. V, S. 514.

[5]) Contigit etiam eadem tempestate, quod Christiani in Hallis

des Lauterbergs bei Halle spricht von einer Plünderung der Juden in Halle, bei der ein goldener Kelch im Gewichte von $2^1/_2$ Mark Gold, nach Ermordung des Inhabers, neben andern Sachen geraubt wurde[1]). Diesen Kelch hatte der 1185 verstorbene Markgraf Dietrich dem genannten Kloster geschenkt und der Graf Ulrich von Wettin später bei den Juden in Halle verpfändet, weshalb dieser sich verpflichtet fühlte, das Kloster durch Schenkung eines Grundstückes zu entschädigen[2]). Nach dem Wortlaut des Chronisten wäre man fast versucht zu glauben, daß es sich hier nur um die Tat eines einzelnen Räubers handelt. Trotzdem wird es wohl richtiger sein, anzunehmen, daß diese Plünderung mit dem von den Reinhardsbrunner Annalen erwähnten Aufruhr gegen die Juden im Zusammenhang stand, und daß beide Quellen, die an ein und dasselbe Ereignis denken, sich gegenseitig ergänzen[3]). Wir erfahren auf diese Weise, daß man sich beim Aufstand nicht mit Niederbrennen der jüdischen Häuser und Vertreibung der Juden begnügte, sondern daß man auch mordete und plünderte. Die Chronik erzählt uns aber nur von einem erschlagenen Juden; ob auch noch andere Juden umkamen, wissen wir nicht. Wenn daher Hertzberg von »vielen« erschlagenen jüdischen Kaufleuten spricht[4]), so hat hier die Phantasie etwas nachgeholfen.

habitaculis Judeorum concitato tumultu ignem apponerent et eos a civitate penitus pertubarent. Annales Reinhardsbrunn. (Thüring. Geschichtsquell. I, S. 108). — Siehe Mülverstedt II, S. 95 unt. Nr. 219. Aronius Nr. 373.

[1]) . . . qui (calix) postmodum a comite Ulrico de Witin aput Judeos Hallis impignoratus cum quidam civitatis ipsius eosdem Judeos latrocinio invasisset, interfecto qui eum habebat, cum rebus aliis ablatus est. Chron. Montis Sereni (Pertz Scriptores XXIII, S. 160, Z. 7 f.). — Siehe Mülverstedt I, S. 704, Nr. 1683, Aronius Nr. 368.

[2]) Pertz Scriptores XXIII, S. 172, Z. 27 f.

[3]) Diese Auffassung finden wir bei Hertzberg I, S. 122 u. Aronius, Nr. 373.

[4]) Hertzberg I, S. 122, wohl beeinflußt von den Chronisten

Wann der Aufruhr gegen die Juden ausbrach, sagen uns die Annalen nicht. Sie geben nur an, daß er zu derselben Zeit erfolgte, in der sich die von ihnen zuvor mitgeteilten Ereignisse zutrugen. Diese Ereignisse waren: die Wahl des Erzbischofs Albrecht von Magdeburg, seine Reise nach Rom, seine Rückkehr nach Magdeburg und dann der Brand der Domkirche zu Magdeburg. Im September 1206 war Albrecht nicht mehr in Magdeburg. Am 22. September traf er in Rom ein, am Palmsonntage 1207 oder kurz zuvor wurde er bei seiner Rückkehr in Magdeburg feierlich empfangen, und am folgenden Karfreitag (20. April) brannte die Domkirche ab[1]). Der Aufruhr ist jedenfalls in die Regierungszeit Albrechts zu setzen, d. h. nach dem am 16. August 1205 erfolgten Tode des Erzbischofs Ludolf[2]). Doch muß er vor Ende September 1206, wo der oben erwähnte Graf Ulrich starb[3]), geschehen sein. Wahrscheinlich haben wir uns die Unruhen während der Abwesenheit Albrechts, um die Mitte des Jahres 1206 zu denken[4]).

Leider erfahren wir auch aus den Reinhardsbrunner Annalen über den Aufruhr gegen die Juden nur wenig. Wir sehen allerdings, daß der Erzbischof jetzt das Judenregale in Halle besaß, und daß er deshalb die Vertreibung

des 17. u. 18. Jahrhunderts, G. Fabricius (Saxonia Illustrata liber V, S. 551), Olearius (Halygraphia, S. 150) und Dreyhaupt (II, S. 495, § 5 Anf.), die allgemein von Tötung und Plünderung der Juden in Halle sprechen, und denen auch Sidori (Gesch. der Juden in Sachsen, S. 12), Zunz (Synagogale Poesie, S. 28) und Lehmanns »Israelit« 1863, Nr. 2, S. 21 a M. folgen.

[1]) Mülverstedt II, S. 110 f. Nr. 262 u. 265, S. 117, Nr. 284. Herm. Schmidt, Erzbisch. Albrecht II. v. Magd. S. 16 unt. ff., 20 f.

[2]) Mülverstedt II, S. 96.

[3]) Pertz SS. XXIII, S. 173, Z. 43 f.

[4]) Die S. 34, Anmerkung 4 erwähnten Chronisten und, ihrem Beispiel folgend, auch Sidori und Zunz setzen das Ereignis ins Jahr 1205. Auch Hertzberg I, S. 122 läßt den Aufstand nicht lange nach dem Ableben Ludolfs ausbrechen, weil »die unsichern, herrenlosen Zustände« während dieser Zeit dafür günstig gewesen seien.

der Juden als Eingriff in seine Hoheitsrechte und Schädigung seiner Interessen energisch bestrafte. Die Annalen erzählen uns aber nicht, ob die vertriebenen Juden nach Halle zurückgekehrt, und ob und wie sie für ihre Verluste entschädigt worden sind. Vor allem aber hören wir nichts von den Ursachen, die den Aufstand hervorgerufen haben.

Nach Hertzberg wären damals viele Edelleute der Umgegend von Halle den Juden schwer verschuldet gewesen, und man hätte ihnen drückenden Wucher vorgeworfen[1]). Doch ist dies eine bloße Vermutung, ohne jeglichen Beweis. Wir kennen für diese Zeit nur zwei Fälle von Geldgeschäften der Juden in Halle überhaupt. Die Verpfändung des goldenen Kelches durch den Grafen Ulrich von Wettin haben wir vorhin erwähnt. Auch die Juden, denen der Probst des Klosters Lauterberg (Petersberg) bei Halle 200 Mark schuldete, und zu deren Befriedigung er 1217 24 Mansen verkaufte[2]), werden wohl in Halle gelebt haben. Für die Zeit vor 1206 kennen wir also nur ein einziges Geldgeschäft der Juden in Halle. Von drückendem Wucher ist in den Quellen, die diese beiden Fälle mitteilen, keine Rede. Da sie auch nicht den Zinsfuß angeben, so fehlt uns jeder Anhaltspunkt zur Beurteilung, ob er für den Schuldner drückend war. Ganz unbegründet ist die wohl auf einem Mißverständnis beruhende Behauptung, die Juden in Halle hätten schon im Anfange des 12. Jahrhunderts in geschäftlichen Beziehungen mit dem Adel der Umgebung gestanden[3]).

Wenn 1206 die Häuser der Juden in Brand gesteckt wurden, so müssen die Juden in Halle schon damals ein

[1]) Hertzberg I, S. 122.

[2]) Chron. Montis Sereni (Pertz SS. XXIII, S. 190, Z. 16). Siehe Mülverstedt II, S. 242, Nr. 530, Aronius Nr. 407.

[3]) Salfeld (Jewish Encyclop. VI, S. 175 a). Ebenfalls ohne jede Begründung ist seine Behauptung, die Juden hätten sich in Halle gleich nach der Gründung der Stadt niedergelassen.

besonderes Viertel bewohnt haben[1]). Sicher ist dieses Judenquartier mit dem Judendorf gemeint, dem wir in einer Urkunde von 1238 begegnen, worin sich das Haus des Deutschen Ordens in Halle mit dem Kloster Neuwerk ebenfalls daselbst unter anderm auch wegen seiner Güter im Judendorf vergleicht[2]). Auch unter dem Judendorf in einer Urkunde von 1244, die ebenfalls von den dort liegenden Gütern des erwähnten Ordens spricht, haben wir wahrscheinlich die jüdische Niederlassung in Halle zu verstehen[3]).

Alles in allem besitzen wir für die älteste Zeit, etwa bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, über die Juden in Halle in den lateinischen Quellen nur wenige magere Angaben. Erfreulicherweise bieten uns die hebräischen Quellen einige ergänzende Nachrichten, die sogar den Vorzug haben, daß sie bis zum 1. Kreuzzug hinaufreichen. Die sagenhaft klingende und stark verworrene Notiz bei Josef ha-Kohen von einer Stadt Hal, mit der unser Halle gemeint sein könnte und in der Mar Sutra, wohl der Sohn des im 6. Jahrhundert hingerichteten Exilarchen Mar Sutra, begraben sein soll[4]), ist allerdings für uns vollständig wertlos.

Wichtige Mitteilungen bringen uns die hebräischen Berichte über die Kreuzzüge. So erzählt uns Salomo b. Simeon in seinem 1140 niedergeschriebenen Bericht über den 1. Kreuzzug von einer Stadt Sala: Die Juden dieser Stadt wurden von den Kreuzfahrern unter Androhung des Todes zur Taufe aufgefordert und erbaten sich drei Tage Bedenkzeit. Der inzwischen benachrichtigte Landesherr

[1]) Siehe Hertzberg, S. 122.

[2]) Ludewig, Reliquiae Manuscriptorum V, S. 58, Nr. 38. Dreyhaupt II, S. 368. Mülverstedt II, S. 502, Nr. 1095.

[3]) Dreyhaupt I, S. 832, Nr. 255. Mülverstedt II, S. 533, Nr. 1183.

[4]) Emek ha-Bacha (ed. Letteris), S. 19. Vgl. M. Wiener, Emek ha-Bacha, S. 149, Nr. 15. In einer ähnlichen Notiz (Zunz, Literaturgesch. der synag. Poesie, S. 625) heißt die Stadt nicht הא sondern היילא. — Über Mar Sutra siehe Graetz, Gesch. der Juden. (1909) V, S. 7. 19.

sandte ihnen 1000 Reiter, zu denen sich 500 auserlesene Krieger aus den Juden der Stadt Sala gesellten. Vereint brachten sie den Kreuzfahrern und den Bürgern eine große Niederlage bei, wogegen von den Juden nur 6 Mann fielen. Der Rest der Gemeinde wurde nach einer Stadt geleitet, die gegenüber von Sala jenseits des Flusses lag, und wo er bis zum Abzug der Kreuzfahrer unbelästigt blieb[1]). Die Nachricht über die Stadt Sala ist im Gegensatz zum Berichte desselben Berichterstatters über die Gemeinden am Rhein und in Trier recht farblos. Es wird uns weder irgend ein genaueres Datum angegeben noch irgend ein Namen der Kreuzzugsführer und der Mitglieder der Gemeinde genannt. Der Landesfürst, dem die Juden ihre Rettung zu verdanken haben, wird »ihr Herr« genannt, ohne nähere Bezeichnung. Die Beteiligung von 500 jüdischen Kriegern am Kampfe ist, wenn nicht ein Abschreibefehler, eine arge Übertreibung. So viel ist sicher, daß dem Verfasser für diesen Teil seines Berichtes keine schriftlichen Unterlagen zu Gebote standen, und daß die Ereignisse in der Stadt Sala, die wir uns ganz weit vom Rhein, dem Wohnsitze Salomos, zu denken haben, auf dem weiten Wege bis zum Berichterstatter eine phantastische Ausschmückung erfahren hatten. An dem Kern der Erzählung, dem Bestehen einer jüdischen Gemeinde in Sala und ihrer Rettung, haben wir

---

[1]) ויהי כאשר באו התועים אל אנשי השם אנשי קודש שהיו בעיר שלא ויאמרו . . . או תחזרו לתעותינו או תקבלו עליכם דין הרג . . . והודיעו הדבר אל השר שלהם . . . ושלח להם השר דוכוס אחד ועמו אלף פרשים אחוזי חרב וגם מבני יהודה הגרים בעיר שלא חמש מאות איש בחור שלופי חרב אנשי מלחמה . . . ויכום בהם טבח גדולה . . . ומן היהודים לא נהרגו כי אם ששה ושאר הקהל הצילם . . . והוליכום כולם ביחד בכרך אחד בנגד העיר שלא בעבר הנהר. Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschl. II, S. 28 unt. f. — S. 25, Z. 9 ist ובשל statt ובושל zu lesen und darunter nicht Wesseli in Böhmen, (Salfeld, Martyrologium, S. 151 unt.), sondern ebenfalls Sala zu verstehen. Die an dieser Stelle kurz angeführten Orte entsprechen den in dem darauf folgenden Teile des Berichtes eingehender behandelten Stätten der Verfolgung, die außerhalb des Rheingebietes liegen.

trotzdem keinen Grund zu zweifeln. Da Salomo nur von deutschen Gemeinden spricht, so müssen wir Sala in Deutschland suchen.

Von einem Orte Sole erzählt uns Efraïm b. Jakob aus Bonn in seinem Berichte über den 2. Kreuzzug, den er als 13jähriger Knabe selbst erlebt hat, daß dort mehrere Juden umgekommen sind[1]). Auch hier kann nur ein Ort im deutschen Reich gemeint sein. Efraïm sagt ausdrücklich, daß er außer von Rameru von keiner Gemeinde in Frankreich gehört hätte, daß dort während des 2. Kreuzzuges Juden getötet worden wären. Von England spricht er ganz kurz und weiß nichts von jüdischen Opfern daselbst zu melden[2]). Schon aus diesem Grunde können wir bei Sole an das französische Suly im Departement Eure, wie Graetz und S. Baer meinen[3]), nicht denken. Aber ebenso wenig haben wir darunter das Saal- oder Zollfeld in Unterkärnten oder gar Schlesien darunter zu verstehen, wie manche wollen[4]).

Ohne Zweifel dasselbe Sole begegnet uns bei Isaak Or Sarua wieder. Da erfahren wir von einer Entscheidung des R. Eliëser aus Böhmen in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, die durch einen Vorfall in Sole veranlaßt wurde[5]).

In welcher Gegend Deutschlands haben wir die Stadt Sala oder Sole zu suchen? Darüber gibt uns R. Chiskija b. Jakob, der uns als Nachfolger seines Vaters in Magdeburg bekannt ist und ein jüngerer Zeitgenosse des Isaak Or Sarua und des Mose b. Chisdai war[6]), in einem Schrei-

[1]) וכן גם בסולי נהרגו כמה וכמה נפשות: ebd. S. 63, Mitte.

[2]) Ebd. S. 64.

[3]) Graetz, Gesch. der Jud. (1894) VI, S. 153, M. Quellen zur Gesch. der Jud. in Deutschl. II, S. 194.

[4]) Wiener, Emek ha-Bacha, S. 165, Nr. 106. Emek ha-Bacha ed. Letteris, S. 45.

[5]) מעשה היה בסולי בטרתף מלא טחביות של יין מלאות . . . והתיר הרב ר׳ אליעזר מבהם כל החביות המלאות. Or Sarua IV, S. 64 b, Nr. 244.

[6]) Or Sarua I, S. 41, Nr. 114/5. Siehe auch Branns Monatsschrift 1871, S. 262.

ben an R. Abigedor b. Elia ha-Kohen, etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Aufschluß. Der Schreiber spricht darin von einem aus der Stadt seines Korrespondenten stammenden Scheidebrief, der ihm vorgelegen hat. Er beanstandet es, daß als Ausstellungsort die Stadt Hal am Flusse Hala genannt sei, während die zweite Bezeichnung der Stadt, Sole, ebenso wie der andere Namen des Flusses, Solawa, darin fehlen[1]). Wegen dieser Unterlassung sowie auch wegen einiger orthographischer Abweichungen erscheint ihm die Gültigkeit der Urkunde zweifelhaft. Er hat zwar den Scheidebrief der betreffenden Frau aushändigen lassen, doch ihr auch zugleich eingeschärft, nicht eher wieder zu heiraten, als bis er die Ansicht seines Korrespondenten erfahren hat. Im Falle der Ungültigkeit wird Abigedor ersucht, den Ehemann, der in seiner Nähe wohnte, zu veranlassen, einen neuen Scheidebrief auszustellen[2]). Aus dem Berichte des oben erwähnten Ibrahim Ibn Jakub wissen wir, daß die Saale, der Nebenfluß der Elbe, in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts Slâwa oder Salâwa hieß[3]). Wir haben es also in unserem Scheidebrief mit der Stadt Halle an der Saale zu tun[4]).

Schon die Tatsache, daß der Scheidebrief uns sowohl für die Stadt als auch für den Fluß noch einen zweiten Namen aufbewahrt, während die ältesten lateinischen Quellen nur die Bezeichnung Halla für die Stadt und Sala für den Fluß kennen, zeugt von dem hohen Alter der jüdischen Gemeinde in Halle. Wir erfahren aber noch weiter, daß der zweite Name der Stadt Sole hieß. Somit wird auch mit

[1]) ועוד כתוב בו בטתא ה"ל ולא כתב סולי וגם לנהר יש שם אחר סולוויא ואין כתוב בו אלא הל"א. Samuel Kohn, Mardochai b. Hilel, hebr. Beilage V, S. XXX. ob.

[2]) Ebd. S. XXIX, unten f.

[3]) Fr. Westberg (Mèmoires de l'acad. de St. Pétersb., 1898. Serie VIII, Bd. III, Nr. 4, S. 24, unt. 54).

[4]) Siehe Kohn a. a. O. S. XXX, Anmerk. 1.

dem Sole bei Efraïm b. Jakob und bei Isaak Or Sarua unser Halle gemeint sein[1]). Das hebräische Sole ist jedoch nichts andres als eine abweichende Transkriptionsform für das deutsche Saale, das sich aus dem ältern Sala entwickelt hat. Das heißt, die Stadt Halle führte in älterer Zeit nach dem Flusse nicht nur den Namen Hal (Halle), sondern auch den Namen Sale. Die Schreibweise Sole im Hebräischen erklärt sich durch die süddeutsche Aussprache, wo das gedehnte a in der Richtung nach o ausgesprochen wird. Eine solche Art der Transkription finden wir auch bei anderen deutschen, hebräisch geschriebenen Namen[2]). Hat Halle nach dem Fluß noch den zweiten Namen Saale geführt, so muß dieser zweite Name, ebenso wie der Name des Flusses, in älterer Zeit Sala gelautet haben. Dann ist es wahrscheinlich, daß auch die Stadt Sala bei Salomo b. Simeon keine andere als Halle ist.

Haben wir die Gleichbedeutung des hebräischen Sala oder Sole mit Halle festgestellt, so erweitert sich uns durch die hebräischen Quellen der Ausblick in der Geschichte der Juden in Halle um fast ein Jahrhundert weiter zurück, als ihn uns die lateinischen Quellen bieten. Wir sehen, daß Halle schon 1096 eine größere jüdische Niederlassung beherbergt hat, deren Bekehrung die fromme Wut der Kreuzfahrer anstrebte. Der Fürst, der den Juden Hilfe sandte, war wahrscheinlich der Erzbischof von Magdeburg, dessen Hoheit Halle unterstand[3]), und der wahrscheinlich schon damals die Gerichtsbarkeit über die Juden besaß. Die Stadt, wohin die geretteten Juden geleitet wurden, dürfte Merseburg gewesen sein, das unweit Halle, am anderen Ufer der Saale liegt.

[1]) Gross, Gallia Judaica, S. 435, f.

[2]) So בומבערק, בומבירק, בינבערק, בונבירק für Bamberg (Mordechai, ed. Riva, fol. 8 b, Nr. 318, 327 u. 330, fol. 53 b, Nr. 368, fol. 92 c, Nr. 1259), שטרושבורג, שטרושבורק für Straßburg (Salfeld, Martyrologium, S. 69 ob. u. 78 ob.)

[3]) Hertzberg I, S. 31, f.

Aus den lateinischen Quellen erfahren wir zwar nichts über Vorgänge in Halle während des 1. Kreuzzuges. Es herrscht überhaupt über die Geschichte dieser Stadt, obwohl sie schon 806 erwähnt wird, bis ins 12. Jahrhundert hinein ein fast völliges Stillschweigen. Doch schon im ersten Viertel dieses Jahrhunderts erscheint Halle als eine ansehnliche Stadt mit einem Kloster und mehreren Kapellen oder Kirchen. Seinen bedeutenden Handel ersieht man daraus, daß Bischof Otto von Bamberg auf seiner Reise nach Pommern im Jahre 1128 hier nicht nur einen großen Vorrat an Salz, sondern auch viele kostbare Stoffe und Geräte einkauft[1]). Es wäre also nicht unwahrscheinlich, daß die Stadt bereits im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts diese Bedeutung besessen hätte.

Aus den angeführten hebräischen Quellen sehen wir dann weiter, daß die jüdische Niederlassung in Halle auch während des zweiten Kreuzzuges bestanden und gelitten hat[2]). Der Keller voll Wein, von dem bei Isaak Or Sarua aus Anlaß der Entscheidung des Elieser aus Böhmen die Rede ist[3]), läßt auf einen großen Weinvorrat und somit auf Weinhandel schließen. Der in Halle ausgestellte Scheidebrief setzt dort um die Mitte 13. Jahrhundert die Anwesenheit eines talmudischen Gelehrten voraus, unter dessen Leitung die Scheidungsurkunde ausgestellt wurde. Da diese nach den eigenen Worten des Chiskija aus der Stadt seines Korrespondenten stammt[4]), so befand sich Abigedor zu dieser Zeit in Halle. Ob er dort das Amt eines Rabbiners

[1]) Hertzberg I, S. 43 f., 51 f., 68.

[2]) Die Verfolgung während des zweiten Kreuzzuges in Halle scheint eine Hallische Chronik zu bestätigen, die von blutigen Aufläufen gegen die Juden in dieser Stadt spricht. Siehe Auerbach, Gesch. der israelit. Gemeinde in Halberstadt, S. 5. Nach Auerbach erwähnen viele jüdische Memorialbücher eine Vertreibung der Juden aus Halle zur Zeit des zweiten Kreuzzuges.

[3]) Siehe S. 39, Anm. 5.

[4]) על נט אחד שהובא מעירכם: Kohn a. a. O. S. XXIX unt.

bekleidete, erfahren wir nicht. Sicher aber ist es, daß die Abfassung des Scheidebriefes nicht unter seiner Aufsicht erfolgte, da sonst Chiskija nicht nötig gehabt hätte, wegen der Gültigkeit bei ihm anzufragen. Vielleicht hat der nach einem Orte Sole genannte Dichter Meïr b. Jechiel[1]), der nach Zunz zwischen 1140 und 1300 lebte und dessen Stücke nur im mittleren Deutschland üblich waren[2]), seinen Namen nach der Stadt Halle geführt.

[1]) מאיר מסולי: Cod. Bodl. I, S. 342, Nr. 1151 Anf. Magazin für die Wissensch. des Judent. 1885, S. 49 unt.

[2]) Zunz, Literaturgesch. der synag. Poesie, S. 488.

Ms. Br. Mus. 93 enthält Teile des Pentateuchs mit der arab. Übersetzung des Karäers Jeshû'a b. Jehûda, beendet am Montag, den 7. Shebat 1714 contr. (Januar 1402). Eine Marginalnote zu Gen. 4, 26 endet mit den Worten: כתבה הע' הע' ע' אלדאים בן פיר . . was Steinschneider (JQR. XIII, 475) und Margoliouth (Cat. I, S. 70 b) wohl mit Recht in [פיר]ז ergänzen. Demnach würde der genannte **8.** . . . 'Abd al-Da'im b. F. etwa der ersten Hälfte des XV. Jahrh. angehören.

Im Jahre 1455 verfaßte der rabbanitische Prediger Efraim b. Gerson ha-Rofe in der Türkei seine Sammlung von Predigten, betitelt צנצנת המן, von der eine Handschrift, wahrscheinlich teilweise Autograph, bekannt ist. Diese war früher im Besitze des Buchhändlers Fischel (s. Steinschneider, H. B. XVII, 110) und ist jetzt im Br. Mus. (ms. 379) vorhanden. Als Besitzer figuriert hier **9.** Mose b. Efraim F. Ob aber dieser Karäer gewesen? Ausgeschlossen ist es nicht, da man oft rabbanitische Handschriften in karäischem Besitz findet[1]). Überdies waren damals gute Beziehungen zwischen Rabbaniten und Karäern in der Türkei. Es war dies die Zeit Komtinos, von dem sich auch in unseren Pre-

[1]) Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß der Namen Efraim bei den Karäern äußerst selten ist und vielleicht nur 2—3 mal vorkommt. Der Lehrer Efraim, der neben Elisha und Chanukka in dem Seelengedächtnis (זכרונות) der Karäer sofort nach 'Anân erwähnt wird, ist mit Nebel bedeckt und war wohl eher Rabbanite als Karäer (s. Harkavy, Altjüd. Denkmäler 78). Ebenso unsicher ist Mose b. Efraim b. Saadja aus Kertsch, der ein שער בענין העתקת האדם מטקיזו להתלמד בחכמה ובתבונה verfaßt hat und am Ende des XIV. Jahrh. nach Alexandrien ausgewandert ist (Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 37.119). Von einem Pajtan Efraim findet sich eine Elegie auf Mose, beg. אל מבכי תחשו זרע אמוני, in dem kar. Gebetbuch (ed. Wilna I, 341), 3 Pijjutim in kar. handschr. Sammlungen (ms. Br. Mus. 726, IV, 2 u. 728, 208 u. ms. Berl. 198 B nr. 5). Endlich ist noch bekannt Efraim, ein Schüler des Simcha Isak Lutzki, der die Streitschrift Salmons gegen Saadja kopiert hat (s. Geigers קבוצת מאמרים meine Ausgabe, S. 346). — Der Namen Manasse kommt meines Wissens bei Karäern gar nicht vor.

digten ein Reschut findet. — Ebenfalls der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. gehören **10.** ash-Shams 'Abd al-Kerîm b. F., Haupt der Karäer in Kairo im Jahre 1465 und Bankier des damaligen Sultans al-Mâlik al-Tâhir Koshkadem (1461—67). Er wird erwähnt in einer ganz merkwürdigen, arabisch geschriebenen Geschichte von eingewanderten spanischen Juden, die zum Karäismus übergetreten sind (ms. Br. Mus. nr. 2538, fol. 73—83; übersetzt ins Englische von Hirschfeld in Jews' College Jubilee Volume, London 1906, p. 81—100)[1]. Um dieselbe Zeit lebte **11.** ash-Shams 'Abd al-Wâhid אלטולי אלשיך אלסני ibn F., der in ms. Berl. 201 (Samuel al-Magribis al-Murshid, geschr. 1435, ein Jahr nach der Abfassung) erwähnt wird. Die seinen Namen begleitenden Daten aber, Dienstag 19. Elul 1774 contr. und Safar 874 h., stimmen nicht überein, denn ersteres entspricht Sept. 1462 und das zweite Aug. 1469, da aber dieses mit Lettern geschrieben ist, ist es wohl das richtige (vgl. auch Steinschneider, H. B. XXI, 85 u. Monatsschrift 1882, 329).

Im Jahre 1500 hat der kar. Gerichtshof zu Damaskus eine arabisch verfaßte Verordnung erlassen, daß derjenige, der sich an ein nichtjüdisches Gericht wenden wird, separat begraben liegen soll. Unterzeichnet ist sie von **12.** Abraham, **13.** Gedalia und **14.** Samuel F., die also Vorsteher des genannten Gerichtshofes gewesen sind (Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 28. 118; vgl. Steinschneider, Pol. u. apolog. Lit. 335). Abraham ist womöglich Besitzer von ms. Br. Mus. 291 (Psalmen für Sabbate der Abschnitte von Num. u. Deut. mit arab. Übersetzung Jefets), das am Donnerstag, den 26. Omertag 1843 contr. (Mai 1532) beendet wurde[2], und viel-

[1] Der Beinamen b. Firûz (Hirschfeld schreibt Feirûz) kommt nur einmal, S. 96, vor. Meistens wird er auch kurz 'Abd al-Kerîm, ohne ash-Sams, genannt. Die Benennung ash-Shams b. Abd al-Kerîm (S. 83, 88) ist jedenfalls falsch.

[2] Es kann aber auch einem andern, von den weiter unten zu erwähnenden, Abraham F. gehört haben, nämlich: Abraham b. Salomo

Ms. Br. Mus. 93 enthält Teile des Pentateuchs mit der arab. Übersetzung des Karäers Jeshû'a b. Jehûda, beendet am Montag, den 7. Shebat 1714 contr. (Januar 1402). Eine Marginalnote zu Gen. 4, 26 endet mit den Worten: כתבה הע' הע' ע' אלדאים בן פיר . . . was Steinschneider (JQR. XIII, 475) und Margoliouth (Cat. I, S. 70 b) wohl mit Recht in פיר[וז] ergänzen. Demnach würde der genannte **8.** . . . 'Abd al-Da'im b. F. etwa der ersten Hälfte des XV. Jahrh. angehören.

Im Jahre 1455 verfaßte der rabbanitische Prediger Efraim b. Gerson ha-Rofe in der Türkei seine Sammlung von Predigten, betitelt צנצנת המן, von der eine Handschrift, wahrscheinlich teilweise Autograph, bekannt ist. Diese war früher im Besitze des Buchhändlers Fischel (s. Steinschneider, H. B. XVII, 110) und ist jetzt im Br. Mus. (ms. 379) vorhanden. Als Besitzer figuriert hier **9.** Mose b. Efraim F. Ob aber dieser Karäer gewesen? Ausgeschlossen ist es nicht, da man oft rabbanitische Handschriften in karäischem Besitz findet[1]). Überdies waren damals gute Beziehungen zwischen Rabbaniten und Karäern in der Türkei. Es war dies die Zeit Komtinos, von dem sich auch in unseren Pre-

[1]) Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß der Namen Efraim bei den Karäern äußerst selten ist und vielleicht nur 2—3 mal vorkommt. Der Lehrer Efraim, der neben Elisha und Chanukka in dem Seelengedächtnis (זכרונות) der Karäer sofort nach 'Anân erwähnt wird, ist mit Nebel bedeckt und war wohl eher Rabbanite als Karäer (s. Harkavy, Altjüd. Denkmäler 78). Ebenso unsicher ist Mose b. Efraim b. Saadja aus Kertsch, der ein שער בעניין העתקת האדם ממקומו להתלמד בחכמה ובתבונה verfaßt hat und am Ende des XIV. Jahrh. nach Alexandrien ausgewandert ist (Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 37.119). Von einem Pajtan Efraim findet sich eine Elegie auf Mose, beg. אל מבכי תחשו זרע אמוני, in dem kar. Gebetbuch (ed. Wilna I, 341), 3 Pijjutim in kar. handschr. Sammlungen (ms. Br. Mus. 726, IV, 2 u. 728, 208 u. ms. Berl. 198 B nr. 5). Endlich ist noch bekannt Efraim, ein Schüler des Simcha Isak Lutzki, der die Streitschrift Salmons gegen Saadja kopiert hat (s. Geigers קבוצת מאמרים meine Ausgabe, S. 346). — Der Namen Manasse kommt meines Wissens bei Karäern gar nicht vor.

digten ein Reschut findet. — Ebenfalls der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. gehören **10.** ash-Shams 'Abd al-Kerîm b. F., Haupt der Karäer in Kairo im Jahre 1465 und Bankier des damaligen Sultans al-Mâlik al-Tâhir Koshkadem (1461—67). Er wird erwähnt in einer ganz merkwürdigen, arabisch geschriebenen Geschichte von eingewanderten spanischen Juden, die zum Karäismus übergetreten sind (ms. Br. Mus. nr. 2538, fol. 73—83; übersetzt ins Englische von Hirschfeld in Jews' College Jubilee Volume, London 1906, p. 81—100)[1]. Um dieselbe Zeit lebte **11.** ash-Shams 'Abd al-Wâhid אלטולי אלשיך אלסני ibn F., der in ms. Berl. 201 (Samuel al-Magribis al-Murshid, geschr. 1435, ein Jahr nach der Abfassung) erwähnt wird. Die seinen Namen begleitenden Daten aber, Dienstag 19. Elul 1774 contr. und Safar 874 h., stimmen nicht überein, denn ersteres entspricht Sept. 1462 und das zweite Aug. 1469, da aber dieses mit Lettern geschrieben ist, ist es wohl das richtige (vgl. auch Steinschneider, H. B. XXI, 85 u. Monatsschrift 1882, 329).

Im Jahre 1500 hat der kar. Gerichtshof zu Damaskus eine arabisch verfaßte Verordnung erlassen, daß derjenige, der sich an ein nichtjüdisches Gericht wenden wird, separat begraben liegen soll. Unterzeichnet ist sie von **12.** Abraham, **13.** Gedalia und **14.** Samuel F., die also Vorsteher des genannten Gerichtshofes gewesen sind (Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 28. 118; vgl. Steinschneider, Pol. u. apolog. Lit. 335). Abraham ist womöglich Besitzer von ms. Br. Mus. 291 (Psalmen für Sabbate der Abschnitte von Num. u. Deut. mit arab. Übersetzung Jefets), das am Donnerstag, den 26. Omertag 1843 contr. (Mai 1532) beendet wurde[2], und viel-

[1] Der Beinamen b. Firûz (Hirschfeld schreibt Feirûz) kommt nur einmal, S. 96, vor. Meistens wird er auch kurz 'Abd al-Kerîm, ohne ash-Sams, genannt. Die Benennung ash-Shams b. Abd al-Kerîm (S. 83, 88) ist jedenfalls falsch.

[2] Es kann aber auch einem andern, von den weiter unten zu erwähnenden, Abraham F. gehört haben, nämlich: Abraham b. Salomo

leicht auch von ms. Berl. 246 (Sulejmân b. al-Haffât's אלמנתכ). Gedalia ist wohl der am Rande einer arab. Uebersetzung zum Pentateuch (im Besitze Jellineks, ed. J. Hirsch, Leipzig 1900; vgl. ZfHB. IV, 164) erwähnte. Samuel endlich könnte mit dem ob. nr. 4 erwähnten identisch sein, aber ein Beweis dafür fehlt.

Weiter gehören dem XVI. Jahrh. an: **15.** Abraham F. b. Salomo ha-Rofe, der in einem von Elia Maruli[1]) nach Egypten im Jahre 1573 gesandten Brief (bei Neubauer, a.a.O. 144; vgl. Pinsker 187) mit ungemein überschwänglichen Worten gelobt wird: מי נדר מי מעינות תהום העיון בישמלת הביאור והפירוש ומורה הנכוכים מי קבץ כל נפוצות ספרי החכמים הקדומים ויענדם עטרות לראשו כתם פז בכל צד מסכים הלא הוא אברהם פירוז כה"ר שלמה הרופא משכיל (er hatte wohl eine groß angelegte Bibliothek); **16.** Josef b. Isak, dessen Sohn im Jahre 1595 ein arabisches medizinisches Werk kopiert hat, wovon ein Blatt bei Fischl Hirsch vorhanden gewesen ist (Steinschneider, JQR. XII, 204), dann wohl noch: **17.** Jakob b. Isak הנודע [כ]בית פירוז, der an Obadja b. Samuel b. Obadja ms. Brit. Mus. 603 (Samuel al-Magribis Murshid, Abschn. 6–8) verkauft hat, da diese Hs. nach Margoliouth aus dem XVI. Jahrh. stammt. Vielleicht auch noch **18.** 'Abd al-Azîz ibn F. und dessen Sohn **19.** Harûn b. 'Abd al-'Azîz[2]), die in einem Verzeichnis in e. handschr. Komm. Jefets zu Samuel erwähnt werden (Pinsker 169 ob.). Das schließe ich daraus, daß die dort folgenden Namen, wie weiter unten nachgewiesen werden wird, dem XVII. Jahrh. angehören. 'Abd

ha-Rofe (Nr. 15), Abraham b. Mose b. Daniel (Nr. 25), oder Abraham b. Elia b. Gedalja b. Mose (Nr. 42).

[1]) Elia b. Jehuda Maruli lebte in Konstantinopel und war ein Schwiegersohn des Jehuda b. Elieser Puki, dessen שער יהודה (Konst. 1562) er korrigiert hat. Vgl. auch Fürst III, 22, wo das Datum ungenau.

[2]) Bei Pinsker 169 ob. בנו האחרון אבן עבד אלעזיז פירוז . . ., was wohl ein einfacher Druckfehler für בנו הארון ist, und so liest auch Steinschneider (Monatsschrift 1882, 328).

al-'Azîz besaß außerdem noch ms. Firk 567 (Jefet zu Jud., vgl. Steinschneider, Monatsschrift 1882, 328).

Die meisten Träger des Namens F. gehören dem XVII. Jahrh. an, und ihm gehört auch der bedeutendste Vertreter dieser Familie, der Arzt Daniel, an, um den sich eine ganze Reihe von Personen gruppieren. Sein Großvater war (wie sich aus dem bald zu erwähnenden ms. Br. Mus. 724, 17 erweisen wird) **20.** Jesaja b. Salomo[1]). Er hieß arabisch (s. weiter unten) Sha'bân (שעבאן), kann aber nicht mit Sha'bân b. Isak al-Ġâni, dem Übersetzer einer Schrift von Monadres über den Tabak ins Arabische u. d. T. אלרסאלה אלראבנה למן ידכר נואץ אלתאבנה identisch sein, wie Steinschneider (Cat. Berl. II, S. 107; vgl. auch Arab. Lit. d. Jud. § 208) vermutet, da doch die Namen ihrer Väter verschieden lauten. Jesaja war Besitzer von ms. Berlin 250, das lange Zeit in seiner Familie verblieben ist. — Sein Sohn **21.** Mose b. Jesaja soll nach Firkowitsch (bei Pinsker 61) zwei Mukaddimât, eine von Salmon b. Jerocham und eine von Lewi b. Jefet, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt haben, aber diese Mukaddimât sind längst als Fälschungen erkannt. Mose muß ein gelehrter Mann gewesen sein, da ihn sein Sohn המלמד resp. החכם המלמד nennt, auch nennt er ihn ירושלמי, d. h., daß er nach Jerusalem gepilgert ist (entsprechend dem arab. חאגי). Von Beruf war er Graveur (נקאש)[2]). Nach Steinschneider (JQR. XII, 204) ist er vielleicht identisch mit **22.** Mose F., der als Ḥazzân in Damaskus in dem Reisebericht des Karäers Samuel b. David von 1641—42 (נגזי ישראל, ed. Gurland, I, 42) erwähnt wird[3]).

Das berühmteste Mitglied der Familie war nun **23.**

[1]) Und nicht b. Mose, wie Pinsker, S. 168, ohne weiteres annimmt. Dadurch entfallen auch alle seine Kombinationen betreffs der Verwandtschaft mit den Brüdern Gedalja und Josef b. Mose.

[2]) Vgl. Steinschneider, H. B. XX, 91.

[3]) Wer ist קראי (sic!) משה פירוזו in ms. Br. Ms. 313?

Daniel b. Mose b. Jesaja הנודעים בבית פירוז (od. הנקראים ב' פ'), der 1665—1700 in Damaskus geblüht hat[1]). Er war Arzt und nennt sich deswegen מתרפא (entsprechend dem arab. מתטבّב; s. Steinschneider H. B. XIX, 72 und mein Zur jüd.-arab. Lit. 77). Sein bekanntestes Werk ist ein arab. Kompendium von Bachjas Herzenspflichten, u. d. T. כתאב אלמרשד אלך, das er am Donnerstag, den 22. Tebet 5422 (Dezember 1681) vollendet hat. Es zerfällt in 10 Abschnitte, wobei er im 7. Kap. des 3. Abschn. eine karäische Kette der Überlieferung eingefügt hat, die Pinsker (Orient 1851, 793) ediert hat. Handschriften davon finden sich in Petersburg 742 und in der kar. Synagoge in Jerusalem. Näheres über den Inhalt s. bei Pinsker, a. a. O., Neubauer 26 u. Fürst III, 75. ferner verfaßte er eine Anzahl Pijjutim, von denen sich folgende 10 in manchen handschriftlichen Sammlungen erhalten haben, und zwar (in alphabetischer Reihenfolge):

אברך אל אשר לו הגדולות (zu הבדלה, Akr. אני הצעיר דניאל רופא), ms. Br. Mus. 724, XXV, 5 u. 729, V, 4 (an letzter Stelle, wie es scheint, defekt);

אודה . . . דרך עדתך (Akr. דניאל חזק), ms. Bodl. 2507, 181;

אודה לאל יומי ולילי (Akr. אני דניאל חזק), ms. Br. Mus. 729, VIII, 15;

אלהי אל תבישני בעולמי (Akr. אני דניאל רופא), ms. Br. Mus. 729, VIII, 4 u. Bodl. 2507, 168;

אשא לך עיני . . . דורש אני מטך (Überschr. לר' דניאל), ms. Br. Mus. 729, VIII, 12 u. Bodl. 2507, 177;

דלתות לטובה יפתח (zu הבדלה, Akr. דניאל), ms. Br. Mus. 729, V, 5 u. ms. Bodl. 2507, 84;

---

[1]) Nicht in Kairo, wie Fürst in einer Abschrift von Salmons Komm. zu Echa gefunden haben will, s. Steinschneider, JQR. XI, 589. Über Daniel s. außer den ob. S. 46, Anm. 1 erwähnten Autoren noch Gottlober, בקרת לתולדות הקראים 104; Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden § 213 u. Margoliouth, Cat. Brit. Mus. II, 460 (wo der Namen Pheroz transkribiert ist).

דלתי שמחות יפתח לכם (ebenfalls zu הנבדלה, Akr. דניאל חזק), ms. Bodl. 2507, 86;

דע כי לטעלה מטך טשניח (Akr. דניאל), in einer Sammlung aus Damaskus (s. Pinsker 121 unt.);

דרכי עדתיך תישר בחסדיך (Akr. דניאל רופא), ms. Br. Mus. 729, VIII, 14 u. Bodl. 2507, 180;

הנה כעיני עוקר in der Sammlung aus Damaskus (Pinsker ib.).

Außerdem sind noch von ihm Pijjutim mit dem Akr. דניאל רופא in ms. Petersb. 806 enthalten (s. Neubauer 149).

Von Handschriften, die er abgeschrieben, sind bekannt: 1. ms. Berl. 253 (verschiedenes Medizinisches in arab. Sprache), beendet am Abend von Sonntag 15. Adar II, 1666. Er nennt sich hier: הע' הצ' (= העבד הצעיר) הדל הנכזה אשר דורש רחמי האל דניאל בן הנאוה מרי ורבי משה החכם המלמד נ"ע בכ"ר מרי ורבי ישעיה נ"ע הנקראים בית פירוז תנצב"ה. Am Ende aber, das die oben erwähnte Übersetzung von Sha'bân b. Isak enthält, nennt er sich: דאניאל אבן אלמרחום מוסי אבן אלמרחום שעבאן אליהודי אלקרא (also ist שעבאן = ישעיהו); 2. ms. Br. Mus. 724, 17, enthaltend Selichot und Gebete, geschrieben 1684. Hier nennt er ausdrücklich seine Stadt und den Namen seines Urgroßvaters: קדש לה' אלהים אלהי ישראל יתב' שמו לקרות בו בבית הכנסת של בני מקרא ישמ' איום ונורא בעיר דמשק הקדישו כותבו הע' הצ' צעיר תלמידי החכמים והרופאים . . . דניאל . . . בלא"א משה המלמד נ"ע בכ"ר ישעיה נ"ע בכ"ר שלמה נ"ע מבית פירוז . . . ונכתב שנת ומן המקדש לא יצא ליצירה. Möglich aber schloß hier diese sehr interessante Handschrift und ist die Fortsetzung erst später hinzugekommen; 3. Jefets Komm. zu Ezechiel, kopiert 1688 (Pinsker 167); 4. desselben Komm. zu Exodus, kopiert 1690, am Anfange zwei arab. Gedichte Daniels, der sich hier דניאל בן משה המכונה יקותיאל nennt[1]) (Pinsker ib.); 5. ms. Br. Mus. 725, ein kar. Gebetbuch nach Ritus Damaskus. Das Datum 1700 ist fol. 3a ent-

[1]) Nach der bekannten talmudischen Deutung, Megilla 13a. Also konnte sich auch Daniel dem Einfluß des Midrasch nicht entziehen.

halten: זה הספר קדש לה׳ אלהים אלהי ישראל ית׳ שמ׳ לכניסת בני מקרא ישמרם איום ונורא בעיר דמשק שעל נהרי אמנה ופרפר מושבה... הקדישו שזכה בכתיבתו הע׳ הצ׳ דניאל יבמ״י ומ״י (= ישא ברכה מאת ה׳ וצדקה מאלהי ישעו) מתרפא בלא״א משה המלמד נב״ע ותהי השלמת כתיבתו בחדש אלול משנת הת״ס ליצי׳ וכו׳. Diese Handschrift ist äußerst interessant und für die Geschichte des kar. Ritus sehr wichtig, besonders die am Anfang enthaltene Abhandlung, die eine Art Einleitung zur kar. Liturgie bildet. Sie ist von Margoliouth ediert (JQR. XVIII, 505), der wohl mit Recht Daniel für ihren Autor hält. Von ihm dürften auch die anderen arab. Überschriften und Bemerkungen herrühren. Endlich kopirte er ohne Zweifel noch 6 ms. Br. Mus. 254, II. das Jehuda Meir Taurizis arab. Komm. zum Buche Ester enthält[1]), nur nennt er sich hier einfach, ohne jede weitere Zugabe: דניאל בן משה המלמד (s. Margoliouth' Catal. I, S. 194b).

Von Handschriften, die in seinem Besitze waren, sind bekannt: 1. Das bereits erwähnte ms. Berl. 250, das er von seinem Großvater erhalten und das dann ein Erbstück in seiner Familie geblieben ist. Daniel hat da seinen Namen einige Mal eingetragen und nennt sich u. A.: הצעיר מכל בני העיר המתאבק בעפר רגלי החכמים והמלמדים דניאל בכ״ר ה״ר משה ירושלמי נקאש נ״ע הנודעים בבית פירוז (s. H. B. XX, 85). Es findet sich da auch sein Siegel mit dem Datum 1665, dem frühesten von ihm bekannten; 2. Salmon b. Jerohams Komm. zu den Psalmen, der am Freitag 19. Kislew 1703 contr. (Dezember 1391) kopiert wurde und den er 1676 erworben hat

[1]) Jehuda Meir starb vor 1646, denn in einem Briefe seines Sohnes Abraham aus diesem Jahr wird er bereits als verstorben bezeichnet (Neubauer 140 l. Z.). Sein Komm. zu Ester befindet sich handschriftlich noch in Budapest im Nachlasse Kaufmanns (in Weisz' Katalog 29² irrtümlich Salmon beigelegt; vgl. dazu Richtmann in Magyar-Zsidó Szemle 1909, S. 13—34). Über Jehuda Meir s. noch Pinsker 143. 150; Fürst II, 288; Gottlober 174; Neubauer 25; Steinschneider, H. B. XX, 71; Arab. Lit. d. Jud. 212 und Monatsschrift 1905, 494; Poznanski, RÉJ. 41, 308 (wo l. XVII anst. XV. Jahrh.).

(s. Pinsker 130). 3. desselben Komm. zu Kohelet (ib. 131); 4. ms. Br. Mus. 288 (Jefet zu den XII kl. Proph., II. Teil), das er 1689 von Abraham Rofe erworben; 5. ms. Br. Mus. 602 (Samuel al-Magribis Murshid); 6. ms. Berl. 107 (Sa'd Ibn Mansûr etc., Vermerk מלכה הע' הצ' דניאל מתרפא, s. Steinschneider, Pol. u. apolog. Lit. 39, n. 3) u. 7. ms. Berl. 248 (versch. medizinische Schriften in arab. Sprache), wo die Vermerke: מקנת כספי בימי חדפי אני הע' הצעיר דניאל בכ"ר המנוח החכם השלם משה ירושלמי נ"ע בכ"ר ישעיה נ"ע תנצב"ה שנת השכח (ein jedenfalls irrtümliches Datum, es ist wohl noch irgend ein Wort ausgefallen); הצעיר דניאל המתרפא מקנת כספי und הע' הצ' דניאל יבמ"ו מ"י מתרפא.

Daniel hatte 4 Söhne: **24.** Mose b. Daniel, von dem sonst nichts bekannt ist. Dessen Sohn **25.** Abraham המתרפא b. Mose F. kaufte von seinem sofort zu erwähnenden Onkel Netanaël den oben erwähnten Komm. Salmons zu Kohelet[1]), Jefets zu Ezechiel und das 1461 kopierte Kitâb al-Murshid des Samuel al-Magribi, alles aus dem Besitze Daniels (Pinsker 131. 143). Es ist dies vielleicht der im ms. Br. Mus. 602 aus dem Jahre 1716 erwähnte Abraham Rofe[2]) (vgl. auch Steinschneider, JQR. XII, 589). Ein Sohn

---

[1]) Hier irrtümlich אברהם מתרפא נין משה פירוז נין דניאל רופא. Pinsker 131 muß einfach נ' für ב genommen haben, denn ib. 143 heißt es richtig אברהם מתרפא בן משה פירוז בן דניאל רופא.

[2]) Vielleicht gehören ihm auch die Pijjutim in ms. Berlin 198 A nr. 69 (Akr. אברהם הרופא קראי חוק אמן), ib. B nr. 9 (Akr. אברהם הרופא), 18 (Akr. אברהם הרופא קראי חוק), 19 (dasselbe Akr.), 20 (Akr. אברהם הרופא קראי חוק), 22 (Akr. אברהם הרופא) und 24 (dasselbe Akr.) und in der Sammlung aus Egypten mit dem Akrostichon אברהם הרופא (bei Pinsker 125, jedenfalls nicht dem Vater des Dar'i, wie P. 168 vermutet). Wir haben aber auch noch andere Karäer, die als Abraham ha-Rofe vorkommen, so der von Abraham Bali zitierte Abr. ha-Rofe b. Josef b. Michael (bei Gurland III, 31). Auch Bali nennt sich manchmal Abr. ha-Rofe [b. Jakob]. Dann Abr. ha-Rofe b. Josia aus Troki (s. über ihn Gottlober, בקרת לתולדות הקראים 151). Dagegen dürfte Abr. ha-Rofe b. Jefet, der Kopist von Samuel al-Magribis Murshid bei Pinsker ט"ט, ein Falsum sein.

dieses Abraham, also ein Urenkel Daniels, war **26.** Mose נחמר b. Abraham הרופא b. Mose F., der Jefets Komm. zu den Psalmen und eine aus Hebron stammende Sammlung kar. Pijjutim im Jahre 1757 erworben hat (s. Pinsker 125, n. 1). Der zweite Sohn Daniels war der bereits erwähnte **27.** Netanaël b. Daniel. Er soll nach Pinsker die Bibliothek seines Vaters geerbt haben, da er später Bücher aus dessen Besitz verkauft, so die soeben erwähnten, von seinem Neffen Abraham erworbenen. Außerdem verkaufte er 1754 (da er also bereits sehr alt gewesen sein muß), an Josef b. Zefania b. Ezechiel ha-Kohen, Jefets Komm. zu den Abschnitten נח, לך לך, וירא, ויגש, ויחי, שמות, וארא, משפטים ותרומה (Pinsker 168). — Der dritte Sohn **28.** Chesedel b. Daniel war ebenfalls wie sein Vater Arzt. Der Name חסראל = חסדיה wie סעדאל = סעדיה (s. Steinschneider, JQR. XII, 204, n. 1). Er ist ziemlich selten und wird noch einmal hier vorkommen. Dessen Sohn **29.** Obadja b. Chesedel verkaufte an dem genannten Josef b. Zefania die Kommentare Jefets zu בלק, פנחס, מטות, מסעי, דברים, ואתחנן (Pinsker 168). — Der vierte Sohn war **30.** Esra b. Daniel, der von seinem Vater das Wörterbuch des ʿAlī b. Suleimân geerbt hat (Pinsker קעיה).

Daniel muß auch einen Bruder **31.** Salomo F. gehabt haben, da auch sein Name in ms. Berl. 250 vorkommt. Er war wohl der Vater von **32.** Mose F. b. Salomo b. Mose b. Jesaja b. Salomo בבית פירוז (l. הנועדים (הנודעים, der dasselbe ms. besessen hat. Die gleichen Namen in 3 Geschlechtern aufwärts machen meine Annahme wahrscheinlich. Dann gehören zur Familie Daniels auch noch andere in derselben Handschrift vermerkte Personen, da diese Handschrift, wie gesagt, ein Erbstück der Familie gewesen ist. So **33.** Jehuda, bei dem allerdings der Name Firûz fehlt. Dann **34.** . . . b. ʿAbd al-Ġabbâr b. ʿAbd al-Kerîm. Der hier fehlende Name Firûz findet sich bei Pinsker, S. 169 ob., wo (l. אלגבאר nicht אלגבאר wie P.) אבן עבד עגבא

אבו אלפרג (l. אבן) אבן פירוז אבן עבד אלכרים פירוז אן; 35. Faraǵ Allah b. Mûsa. Auch diesen identifiziere ich mit einem der bei Pinsker das. erwähnten zwei Brüder אלאכרין פרג א ואכיה האהרן פירוז (d. h. אללה), also war auch er ein Mitglied der Familie F. Sein Bruder würde danach geheißen haben 36. Aron b. Mose F., und in der Tat finden wir einen solchen als Besitzer von ms. Br. Mus. 250 (Stücke aus Kirkisânis Komm. zu Genesis etc.). Schwerlich identisch mit ihm ist 37. Aron F. מן בני משנה[1]), der bei dem Verkauf von dem bereits erwähnten ms. Berl. 201 (Samuel al-Magribis Murshid) mit dem Datum Dienstag 30. Marcheschwan 403 (Nov. 1642) genannt wird.

Endlich dürfte noch zur Familie Daniels gehören **38.** Elia b. Chesedel b. Mose F., der im Jahre 1654 für Elia Kohen b. Jedidja in Damaskus einen Diwân (ms. Firk. 805) kopiert hat (Steinschneider, Monatsschrift 1882, 327). Ich schließe das aus dem Namen Chesedel, der, wie gesagt, sehr selten ist und den wir oben als einen Sohn Daniels kennen gelernt haben[2]).

[1]) Was bedeutet eigentlich מן בני משנה? doch nicht etwa, daß er von Rabbaniten abstammte? Sollte es nicht einfach מן בני משה heißen?

[2]) Ich kenne diesen Namen nur noch bei Samuel b. Mose b. Chesedel, genannt Ibn Sani (s. RÉJ. LI, 155), und bei einem kar. liturgischen Dichter Chesedel, resp. Chesedel ha-Kohen (der deshalb mit einem der unsrigen nicht identisch sein kann). Seine Selichot und sonstigen Pijjutim sind enthalten in ms. Br. Mus. 724, 17; 725, 5; 728 24. 83. 108. 149 u. 729, V, 9; in ms. Bodl. 2507, 88; in ms. Berl. 193 A nr. 17. 32 nnd in ms. Petersb. 806 (s. Neubauer 149). Eine Pentateuch-Handschrift, geschrieben für die Karäer in Jerusalem, soll ihnen von dem Fürsten Chesedel b. Salomo am Freitag, den 23. Adar 1181 contr. (März 869) gewidmet worden sein (Harkavy, Altjüd. Denkmäler 244). Das betreffende Kolophon scheint mir aber gefälscht zu sein, denn erstens würde sich aus ihm ergeben, daß der dort erwähnte, wohlbekannte Masoret R. Pinchas ein Karäer gewesen sei, und zweitens existierten in der zweiten Hälfte des IX. Jahrh. kaum schon Karäer in Jerusalem (s. meine demnächst erscheinende Abhandlung in Luncz's ירושלים, Bd. X).

Von einem anderen Zweig von Trägern des Namens F. in Damaskus im XVII. Jahrh. sind bekannt: **39.** Josef F. Rofe b. Mose, der also ebenfalls Arzt gewesen. Er verkaufte die Kommentare Jefets zu Psalm. und Prov. an seinen Bruder **40.** Gedalia F. b. Mose (Pinsker 168). Diese Brüder lebten am Anfange des XVII. Jahrh., denn **41.** Elia F. b. Gedalia F., der als angesehener Mann in Damaskus in dem Reiseberichte von Samuel b. David aus 1641—42 und des Mose b. Elia ha-Lewi aus 1654—55 erwähnt wird (ed. Gurland, S. 21. 41), dürfte ein Sohn des Gedalia b. Mose gewesen sein. Daß dem so ist, beweist die Existenz von **42.** Abraham b. Elia b. Gedalia b. Mose F., der den zweiten Teil von Mose Dar'is Diwân im Jahre 1672 erworben hat (Pinsker 167). Also haben wir hier wiederum vier Geschlechter vor uns: Mose, Josef u. Gedalia, Elia u. Abraham. Daß aber dieser Mose zugleich der Ahn Daniels gewesen sein soll, wie Pinsker vermutet, ist oben als unmöglich nachgewiesen worden.

Vielleicht noch dem XVII., aber wahrscheinlicher dem XVIII. Jahrh., gehört **43.** Chajjim b. Jeshû'a F. Er wird nach Steinschneider (JQR. XII, 203) in einem ms. Shapira erwähnt. Dann wohl auch in ms. Br. Mus. 394—396 (Mukaddimât des Samuel b. Mose), wo es heißt: אנתקל בחכם אלביע מן מלך כהיר יפת . . . אלי מלך הצעיר . . . בן ישועה ניע ידיע פירוז, so daß חיים zu ergänzen wäre. Dieses ms. stammt nach Margoliouth aus dem XVII. Jahrh., also lebte wohl Chajjim, der nicht der erste Besitzer gewesen, im darauffolgenden Jahrhundert.

Auch noch im XIX. Jahrh. begegnen wir Trägern des Namens F., aber nicht im Orient, sondern in der Krim. Wir finden hier einen **44.** Gedalia b. Josef b. Gedalia F., der seinem am 5. Ijar 1833 in Eupatoria verstorbenen Vater einen Grabstein errichtet hat (Firkowitsch, אבני זכרון 238 nr. 76). Sie waren wohl Nachkommen eines aus Damaskus eingewanderten Firûz.

Zum Schluß gebe ich eine alphabetische Liste der hier behandelten Mitglieder der Familie F., unter Beifügung ihres Zeitalters und der fortlaufenden Nummer.

'Abd al-'Azîz XVI. Jahrh.? (18)
. . . 'Abd al-Da'im XV. Jahrh. (8)
Abraham 1500 (12)
Abraham b. Elia b. Gedalja b. Mose 1672 (42)
Abraham b. Mose b. Daniel 1716? (25)
Abraham b. Salomo ha-Rofe 1573 (15)
Abraham b. Salomo b. Samuel etc. XV. Jahrh.? (2)
Aron b. Mose XVIII. Jahrh.? (36)
Aron מן בני משנה 1642 (37)
Chajjim b. Jeshû'a XVII.—XVIII. Jahrh. (43)
Chesedel b. Daniel b. Mose ca. 1700 (28)
Daniel b. Mose b. Jesaja b. Salomo 1655—1700 (23)
Elia מבצה XV. Jahrh.? (6)
Elia b. Gedalja 1641—1655 (41)
Elia b. Chesedel b. Mose 1654 (38)
Elia b. Salomo XV. Jahrh.? (5)
Elia b. Salomo b. Samuel etc. XV. Jahrh.? (3)
Esra b. Elia XV.—XVI. Jahrh.? (7)
Esra b. Daniel b. Mose ca. 1700 (30)
Farag Allah b. Mûsa XVIII. Jahrh. (35)
Gedalia 1500 (13)
Gedalia b. Josef b. Gedalia 1833 (44)
Gedalia b. Mose ca. 1610 (40)
Harûn b. 'Abd al-'Azîz XVI. Jahrh.? (19)
Ibn 'Abd Ġabbâr b. 'Abd al-Kerîm XVII.—XVIII. Jahrh. (34)
Jakob b. Isaak XVI. Jahrh.? (17)
? Jehuda XVII. Jahrh.? (33)
Jesaja (Sha'bân) b. Salomo ca. 1600 (20)
Josef b. Isaak ca. 1570 (16)
Josef b. Mose ca. 1610 (39)
Mose b. Abraham b. Mose b. Daniel 1757 (26)

Mose b. Daniel b. Mose ca. 1700 (24)
Mose b. Efraim XV. Jahrh.? (9)
Mose Chassân in Damaskus 1641 (22)
Mose b. Jesaja b. Salomo ca. 1630 (21)
Mose b. Salomo b. Mose etc. ca. 1690 (32)
Mûsa b. al-'As'ad XII. Jahrh. (1)
Natanel b. Daniel b. Mose ca. 1700 (27)
Obadja b. Chesedel b. Daniel 1754 (29)
Salomo ca. 1660? (31)
Samuel 1500 (14)
Samuel b. Elia b. Salomo b. Samuel etc. XV. Jahrh. (4)
ash-Shams 'Abd al-Kerîm 1465 (10)
ash-Shams 'Abd al-Wâḥid b. אלמני 1469 (11)

*

Jakob Polak, der Baal Chillukim in Krakau, und seine Zeit.

Von Majer Balaban.

»Der Begründer des Pilpul, Jacob Polak, war gegen Ende des XV. Jahrhunderts Rabbiner in Prag; infolge eines, zu leichtfertig erteilten Scheidebriefes geriet er in Streit mit den gelehrtesten Rabbinern seiner Zeit, wurde sogar in den Bann getan und mußte, wie es scheint, Prag verlassen. Nur ein Rabbiner stand ihm zur Seite, das war Meier Pfefferkorn, dessen Frau und Kinder im Kerker schmachteten und nur durch dem Einfluß von Polaks Schwiegermutter ihre Freiheit erlangten. Diese Schwiegermutter Polak's hatte großen Einfluß am böhmischen Hofe und wollte ihn nur dann zu Gunsten Pfefferkorn's ausnützen, wenn er den von Polak erteilten Scheidebrief gutheisse.«

Dies ist mehr oder weniger der Inhalt der von Graetz erzählten Episode aus dem Leben Polak's. Diese Episode ist auch die einzige, die uns Graetz mitteilt. Als Quelle dazu benützte er eine Notiz, die ihm von Raphael Kirchheim[1]) mitgeteilt wurde, und in der erzählt wird, Polak's Schwägerin, die Schwester seiner Frau, sei in jugendlichem Alter einem gewissen David Senders angetraut worden. Als sie älter wurde, wollte sie mit dem Manne nicht leben und bat ihren Schwager, die Ehe aufzulösen. Auf ihre einfache Erklärung hin: »Ich mag den Mann nicht!« erklärte Polak die Ehe für aufgelöst, obwohl circa 50 Jahre vorher Rabbi Menachem von Merseburg diese Art der Scheidung untersagt hatte. Gerade das hatte gegen

[1]) Ueber ihn siehe Zeitlin, Bibl. hebr. post-Mendelssohniana S. 171—173.

Polak den Sturm entfesselt, und die bedeutendsten Rabbiner seiner Zeit, wie sein Lehrer R. Jakob Margulies, R. Pinchas aus Prag und R. Juda Menz aus Padua, verhängten über ihn den Bann.

Soweit Graetz[1]), ihm folgten blindlings Weiss[2]) und Rabinowicz[3]).

In den Nachschlagewerken finden wir über Polak fast gar nichts. Bei Asulai ist sogar der Name seines Vaters falsch angegeben, und sonst sind nur einige nebensächliche Bemerkungen, wie auch sein Sterbejahr 1530[4]) zu finden. In der Chronik des David Gans finden wir folgende Notiz[5]): ר' יעקב פולק הוא הרב הגדול אשר שמעו יצא מסוף העולם ועד סופו בבר היה ראש הישיבה ואב ב"ד עם ר' אייזק מרגליות פה ק"ק פראג ונתבקש בישיבה של מעלה גם הוא סביב לשנת ר"ף.

Der erste, der den Fehler Asulai's berichtigte, war Wetstein im Hamizpeh[6]). Dort erklärt er, es hätte zwei Gelehrte dieses Namens gegeben, der ältere, Jakob Sohn Josephs, Polak sei der unsrige, der jüngere, ein Sohn Isaks, Polak lebte ein halbes Jahrhundert später. Herr Wetstein benützte einige Notizen aus der Lachs' schen[7]) »Chronik der Krakauer Aerzte im XVI. Jahrhundert«, um die Zeit des Aufenthaltes Jakob Polaks in Krakau festzustellen. Lachsens Angaben sind jedoch sehr fragmentarisch und verworren, da er Jacob Polak für einen Arzt gehalten hat. Wetstein sind aber, wie es scheint, die lateinischen archivalischen Quellen unzugänglich gewesen. Daher hat er über Lachsens kurze Notizen nicht hinaus kommen können; genau be-

[1]) Graetz, Geschichte. Bd. IX, S. 56—59 und Note II, S. 501.
[2]) Weiß, דור דור ודורשיו Bd. V, 202 u. 246.
[3]) Graetz-Rabinowicz, Bd. VII, S. 54.
[4]) שם הגדולים. Das. Nr. 250.
[5]) Zemach David I sub anno 1530.
[6]) Sonderabzug aus dem J 1907 (nicht abgeschlossen).
[7]) Kronika lekarzy krakowskich do końca XVI wieku. Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. Bd. XII. Krakau 1910.

arbeitet hat er nur die rabbinisch-pilpulistische Tätigkeit Polaks und die seiner Schüler[1]).

An der Hand archivalischer Studien wollen wir Polaks Krakauer Zeit und Leben in Krakau beleuchten. Die Acten des Krakauer Stadt- und Schlossarchivs, wie auch die Abschriften aus dem Kronarchiv in Warschau liefern uns ein genaues Bild der Zeit und der Menschen.

I.

Um die Mitte des XV. Jahrhunderts befanden sich die Krakauer Juden in einer sehr kritischen Lage. Die Kaufmannschaft wollte um jeden Preis die jüdische Konkurrenz loswerden und ließ kein Mittel unversucht, um diesen Zweck zu erreichen[2]).

Die Juden wohnten damals in der inneren Stadt, in der »Judengasse«; das eine Ende der Straße mündete in den großen Marktplatz ein, das andere Ende schloß bei der Stadtmauer. Hier war das »Judenthor« und hinter ihm der Judenkirchhof, »Kaffiory« genannt.

Um das Jahr 1400 hatte König Ladislaus Jagiello in der Judengasse die Jagiellonische Akademie gegründet und in zwei zu dem Zweck gekauften Judenhäusern das Collegium St. Annae untergebracht. Seit der Zeit heißt die Judengasse »platea Stae. Annae«, St. Annengasse, und dieser Name blieb ihr bis auf dem heutigen Tag.

Von Jahr zu Jahr wuchs die Akademie, die Zahl ihrer Lehrer und ihrer Schüler wurde ständig größer; Hussens Auftreten an der Prager Universität und die darauf folgende Majorisierung der fremden Studenten durch die Boehmen trug sehr viel dazu bei. Zur Erweiterung der Universität

[1]) Hamizpe 1907 und לתולדות ישראל וחכמיו בפולין (Sonderabdruck aus dem ha-Eschkol.) 1909. Nr. 2.

[2]) Alle Quellen sind enthalten in meinem Buche: Żydzi w Krakowie i na Kazimierzu 1304—1868 (Die Juden in Krakau und am Kazimierz). Bd. I. 1304—1655. Krakau 1913. Nur die wichtigsten Quellen werden im vorliegenden Artikel angeführt.

wurden immer neue Judenhäuser angekauft, und bald wurde es sowohl der Akademie, als auch den Juden zu enge.

Akademiker und Bürger wollten daher die Juden ganz aus der Stadt entfernen, und Pogrome wurden inscenirt, um diesen Zweck zu erreichen. Das Beispiel so vieler deutscher Städte, die Vertreibung der Juden aus allen Städten Boehmens und Mährens galt hier als Muster. Mit einer gewissen Genugtuung merkt der Stadtschreiber in dem Ratsprotokoll alle diese Dinge an und wartet mit Sehnsucht, auf die Wiederholung der Vorfälle in Krakau[1]).

Die Juden in Polen, und besonders die in Krakau, hatten einen Todfeind im größten polnischen Theokraten, dem Kardinal Zbigniew Olesnicki. Er repräsentierte in Polen den westlichen Geist der Intoleranz des XV. Jahrhunderts, der Johann Huss mitsammt seinem eisernen Briefe auf den Scheiterhaufen brachte, der alle Juden aus Deutschland verjagte und auch in Krakau dasselbe tun wollte. Das Echo des großen Kardinals war der Domkapitular zu Krakau, zugleich der berühmte Historiker seiner Zeit, Johannes Longinus, der in seiner »Geschichte« alles Böse den Juden in die Schuhe schiebt und jedes Staatsunglück, jede verlorene Schlacht, ihnen zum Vorwurf macht.

Im Jahre 1453 hatte der König Kasimir IV. den Juden die »Generalprivilegien« bestätigen wollen. Dies hatte Kasimir der Grosse getan, dies wollte aber sein Nachfolger Ladislaus Jagiello, als Neuchrist, nicht tun. Bei Kasimir IV. sollten es die Juden erreichen. Oleśnicki, und Długosz taten alles, um die königliche Bestätigung zu verhindern und luden, um sicherer zu Werke zu gehen, die Gottesgeißel, den Mönch Johannes Capistrano, nach Krakau ein. Johannes Longinus fuhr ihm bis nach Breslau entgegen, und seine Abwesenheit nützten die Juden aus,

[1]) Krakauer Ratsakta (consularia crac.) aus dem J. 1403 S. 183—85. Die Notiz bezieht sich auf die Görlitzer Judenaustreibung aus d. J. 1389 vgl. Brann, Gesch. d. Juden in Schlesien. S. 76. ff.

um des Königs Unterschrift unter die Generalprivilegien zu erlangen. Capistrano kam nach Krakau und war furchtbar aufgeregt, als er von der Bestätigung der Judenprivilegien erfuhr. Grimmig erhob er seine Stimme wider den König und drohte ihm mit Gottesstrafe. Gleichzeitig hielt er auf dem Marktplatz seine feurigen Reden, die ihre Folgen nicht verfehlten. Das Volk nahm den Juden gegenüber eine drohende Haltung an, und während einer Feuersbrunst, die im Jahre 1454 ausbrach, wurden fast sämtliche jüdische Läden ausgeplündert.

Auch Oleśnicki verlangte vom Könige, er möge die, den Juden gewährte Bestätigung zurückziehen. Als aber der König sich den Anfeindungen des Klerus standhaft widersetzte, hetzte ihm dieser den Adel auf den Hals. Während des Krieges mit dem deutschen Ritterorden empörte sich der Adel und versagte dem König den Gehorsam. Kasimir IV. wurde gezwungen dem Adel eine Anzahl von Privilegien zu erteilen, und in diese Privilegien schob Kardinal Oleśnicki die Widerrufung der Judenrechte ein[1]).

[1]) Quellen bei Graetz, VIII, 434. Annales Minorum XII. pg. 164. Der Brief Oleśnicki's an den König in Monumenta medii aevi, Codex epistularis saeculi XV., tom. II., pars posterior S. 147—7 (Editio Szujski), polnisch, ohne Angabe der Quelle, bei Gumplowicz, Ustawodawstwo polskie względem żydów S. 153. Bloch (Generalprivilegien der polnischen Judenschaft S. 43—41), gibt den Brief Oleśnicki's mit dem wunderlichen Versehen: Johanne »Capitano« statt »Capistrano« wieder. Der Brief Oleśnicki's lautet: »Pridem S. V. in fidei dedecus et offensa privilegia quaedam et libertates Judaeis concessit, et falsissima quaedam, sub nomine et titulo domini regis Casimiri privilegia, quae pater vester, divae memoriae, pro omni tempore vitae, me praesente et teste et ipsa privilegia legente, licet sollicitatus multis Judaeorum largitionibus, aspernabatur confirmare, me, qui tunc Cracoviae agebam, et multis baronibus inconsultis; et quosdam articulos et fidei et religioni christianae contrarios admisit. Quae res, quantum deum offendat, quantum famam vestram

Die weitere Geschichte der Juden in Krakau ist eine lange Kette von Pogromen und Plünderungen, von Ausnahmegesetzen und Entsagungen. Es ist hier nicht der Ort, dies alles zu schildern, zwei Dokumente sollen aber hervorgehoben werden, da sie zwei Marksteine in dem Leben dieser Gemeinde bilden.

Im Jahre 1469, am 29. Januar, erschienen vor dem Judenrichter Johannes Chamiec de Dobranowice die Ältesten der Judengemeide und erklärten, daß sie gutwillig und ohne jeden Zwang dem Kanonikus Johannes Longinus (Długosz) beide Synagogen, den Friedhof, das Judenrathaus und das Judenspital gegen ein Entgelt von 200 Schock Groschen übergeben. Statt dieses Geldes, (so hoch wurde das Eigentum der Judengemeinde geschätzt), erhalten sie von dem Kanonikus ein Haus und einen Platz in der Spieglergasse, wo sie eine neue Synagoge bauen dürfen. — Diese kurzgefaßte Tauschurkunde ist ein Zeugnis der Lage der Juden in Krakau, die Wendungen in der Urkunde: sponte, benevole et animo deliberato bilden eine bittere Ironie; wer Juden kennt, weiß, wieviel

turpit et fuscet, quantum sit hominibus invisa et odibilis V. S. ex venerabili patre, domino Johanne Capistrano, intellexit .... Et pro tanto rogo et obsecro, dignetur S. V. confirmationes et libertates revocare praefatas et se catholicum regem ostendere, tollereque materiam, ex qua non solum infamia nominis Vestri, sed etiam plurima sunt scandala verisimiliter secutura«. Die Briefe und Ansprachen Capistrano's an den König bei Wadding (a. a. O.), die Wiederrufung der Privilegien bei: Bandtkie, Jus polonicum, Die Statuten zu Nieszawa (S. 289 ff.) §. 51, auch Bobrzyński, O ustawodawstwie Nieszawskiem Kazimierza Jagiellończyka, S. 96—9. »Litteras etiam quascunque Judaeis super libertatem in regno Nostro degentibus, per Nos post diem coronationis Nostrae usque in diem hunc concessas, jurique divino ac constitutionibus terrestribus contrarias, penitus revocamus, abolemus« usw. Die ganze Literatur zusammengestellt in meinem Aufsatz: Czy zatwierdził Jagiełło przywileje Żydów lwowskich? (Kwartalnik histor. XXV, S. 234—240.)

Schmerz und Tränen es kostet, bis eine Synagoge und ein Friedhof Andersgläubigen überlassen werden[1]).

Die Juden mußten also ihre Heiligtümer und ihre Toten verlassen, um leben zu können; schnell wurde die alte Synagoge in einen Hörsaal umgewandelt, und bald baute die Gemeinde in der Spieglergasse, unweit der Stephanskirche, ein neues Gotteshaus.

Die Doctores der Akademie waren zufrieden. Sie hatten den jüdischen Störenfried aus der »St. Annengasse« vertrieben. Weniger zufrieden waren die Bürger. Ihnen war es ja gleichgiltig, ob ihr Konkurrent in der oder jener Gasse seinen Handel treibe; ganz aus der Stadt sollte er! Alle Hebel mußten in Bewegung gesetzt werden, um die Juden aus Krakau zu verjagen. Die Mittel waren ja da: Pogrome, Konfiskationen und Brandschatzungen.

Wohin aber sollten die Unglücklichen sich wenden? Sie mußten um jeden Preis hier bleiben und unterschrieben, um dies zu erlangen, eine Urkunde, die ihren ökonomischen Tod bedeutete.

Im Jahre 1485 erschienen nämlich vor dem Stadtrat zu Krakau die Ältesten der Judengemeinde und verpflichteten sich »mit gutem Willen und ohne allen Zwang, nicht zu handeln und zu haben mit keinem Kaufmannschatz oder Krämerei; die sollen wir vermeiden und lassen vollkommlich, auch sollen wir nicht nehmen keinerlei Kaufmannschatz oder Krämerei von Kaufleuten zu verkaufen«. Die Juden entsagten also dem ganzen Handel und durften von nun an nur die bei ihnen verfallenen Pfänder in ihren Häusern verkaufen. Auf die Straße durften sie die Pfänder nur an Dienstagen, Freitagen und Markttagen hinaustragen, jedoch sollte ein jeder unter Eid aussagen, das feilgebotene Ding sei wirklich ein verfallenes Pfand. Jede andere Waare soll konfisciert und der Käufer so lange im Kerker gehalten

[1]) Codex diplomaticus Universitatis Cracov. II. Nr. 223 (von dort mehrmals abgedruckt).

werden, bis er drei Mark Strafe dem Wojewoden bezahle. Nur den armen Juden und Jüdinnen blieb es gestattet, Hauben und Krägen eigener Arbeit auf dem Markte feilzubieten, sonst waren Handel und Gewerbe den Juden, ein für alle Mal, untersagt[1]).

Die Urkunde wurde von den Judenältesten unterschrieben und aus dem Lateinischen ins Hebräische und Deutsche übertragen. Andere Erwerbsmittel für die große Judengemeinde wurden aber nicht gefunden, und so die Armen dem Hungertode preisgegeben.

Das Leben ist aber stärker als alles geschriebene Gesetz, und die Juden handelten weiter, trotz des strengen Verbotes und der Kontrolle der städtischen Behörden. Dies wollten die Bürger nicht dulden und verlangten vom König die Vertreibung der Juden.

Vertreibung der Juden war im XV. Jahrhundert gang und gäbe; nach ihrer Vertreibung aus den meisten deutschen Städten kam die furchtbare und grausame Vertreibung aus Spanien. Beispiele wirken ansteckend, und die beiden Söhne Kasimirs IV., die auf dem polnischen Throne saßen, hatten die ganze Schule des Judenhasses genossen. Sie waren Schüler des Historikers Johannes Longinus und waren gern bereit, die Lehren ihres Meisters in die Praxis umzusetzen. Im Jahre 1495 vertrieb Großfürst Alexander alle Juden aus Litauen, und in demselben Jahre tat dasselbe sein Bruder, König Johann Albert, mit ihren Krakauer Glaubensgenossen[2]). Nach Litauen kehrten die Juden schon im

[1]) Piekosinski, Prawa i przywileje miasta Krakowa I. 17. 24, auch Russko-Jewr.-Archiv. III. 185, reproduziert im »Compendium Jurium caes. reg. urbis metropol. Cracoviae 1797«.

[2]) Über die Vertreibung aus Litauen vgl. Bierszadzki. Litowskie Jewreje (Litauische Juden) S. 250 ff. Balaban, Skizzen und Studien, S. 79.

Jahre 1503 zurück, nach Krakau erst nach vier Jahrhunderten, d. i. im Jahre 1868. Ein langwieriger Prozeß ging der Vertreibung der Juden aus Krakau voran. Es handelte sich um einen Judenpogrom, der anläßlich einer Feuersbrunst ausbrach und viele Juden ihre Habe kostete. Die Ältesten der Gemeinde wurden im Schloß gefangen gehalten und — wie es scheint — der Brandstiftung angeklagt. Ihre Namen sind zum Teil im Ratsbuch Nr. 430, Folio 440 angegeben[1]): »Jakob Doctor, Moyses Fischel, Israel, Marek, Samuel, Jakob Unger, Josue Israels Sohn, Marek captivi, de castro missi, demum alii Judaei: Josue, Hassil, Jostman, Lewko, Lazar de Brega, Markus Wolf Dawtcz (Deutsch), Simon, Isak Głownia, Simon Cantor, Alexander, Dawid Jonaszon (Sohn), Moyses Mewrer (Maurer), Jonas Schwarcz (Schwarz), Jakob edem (Jakobs Eidam), Liberman, Jakob de Bewtom (Beuthen), Colman, Salomon Scholnik (Szkolnik שמש), Latossek Scholnik (שמש), omnes illi Judaei caverunt unus pro alio et omnes pro unoquoque, quod nemo debeat recedere et se ac unumqumque statuere ad mandatum serenissimi Domini regis.« Alle diese eingekerkerten Juden hafteten insgesamt für die Jüdin Mojżeszowa. Ferner lesen wir in dem Protokoll, daß man die Juden fragte, weswegen sie eingekerkert seien; da konnte keiner die Ursache angeben, und sie erklärten, sie seien ewaltsam eingefangen worden. »Demum interrogavimus supradictos Judaeos, si quis eos in aliquo inculparet, ut causam concionarentur, juxta tenorem litterarum regalium, dixerunt, quod neminem scirent, sed quadam vi essent detenti.«

Unter den Aufgezählten haben wir den Jakob Doctor, den Moyses Fischel und am Ende die Moyżeszowa.

Der erste ist der Rabbi Jakob Polak, der בעל החילוקים, der andere ist Moyse Fischel, ein Obmann der Ge-

[1]) Stadtarchiv von Krakau: Consularia.

meinde und einer der reichsten Steuerpächter in Polen, und die Mojżeszowa (Frau Mosis) mit Namen Rasska (Rachel) ist seine Frau und zugleich die berühmte und einflußreiche Schwiegermutter des Jakob Polak.

Zwar wurden die gefangenen Juden bald frei gelassen, doch war der Prozeß für sie von sehr schlechtem Erfolg. Ihr Vormund und Beschützer, der königliche Beirat und Humanist Philip Kalimach Buonacorsi, konnte den Bestrebungen des Kardinals Friedrich, des Bruders des Königs, gegenüber nicht viel für die Juden ausrichten. »Der Starrsinn und die Befürwortung eines hergelaufenen Fremdlings — schrieb der Kardinal an den König Johann Albert — bedeuten bei Euer Majestät mehr als die Stimme der ganzen Bürgerschaft«. Und es siegte der Kardinal, es siegte die Stimme der Bürger, die Stimme der Traditionen Oleśnickis und Longinus, die Stimme der westeuropäischen Intoleranz, und die Juden wurden aus Krakau vertrieben. Die Sache war in jener Zeit so einfach und alltäglich, daß die Chronisten (Miechowita, Bielski, Kromer) einsilbige Notizen dem Ereignis widmeten, oder gar über das Ganze zur Tagesordnung übergingen.

II.

Aus ihren uralten Wohnsitzen vertrieben, aus dem Boden, der die Leichen ihrer Väter barg, entwurzelt, zogen die Krakauer Juden in den nächst gelegenen Kazimierz, um sich hier aufs Neue einzuwirtschaften. Der Kazimierz, heute eine Vorstadt Krakau's, war in jener Zeit eine besondere Stadt, auf einer Weichselinsel gelegen und eben durch die Weichsel von einer Krakauer Nebengemeinde, dem Stradom, getrennt.

Am Kazimierz wohnten Juden schon seit seiner Gründung im J. 1335; die alte gothische Synagoge stammt ohne Zweifel aus dem Ende des 14. Jahrhunderts und erinnert ganz an ihre ältere Prager und vielleicht an die

noch ältere, im J. 1619 abgebrochene Wormser Schwester. Auf einer Sammelbüchse, die am Eingang in die Synagoge angebracht ist, lesen wir das Datum יכון כסא = 167 = 1407.

Die älteste Notiz über Juden am Kazimierz besitzen wir aus dem J. 1386. Aber erst im J. 1485 lesen wir in den Stadtakten von dem Judenbad (balneum Judaeorum) und drei Jahre später von den Judenmarktplatz (circulus Judaeorum). Im J. 1494 (am 27. Februar) schliessen die Juden am Kazimierz einen Vertrag mit den dortigen Fleischern, in dem gestattet wird, daß vier jüdische Fleischer am Markplatz ihre Waare verkaufen. Dieser Vertrag bildet ein Glied in einer langen Prozeßkette um die Rechte jüdischer Fleischer.

In diese alte, aber kleine Gemeinde am Kazimierz wurde die ganze reiche und große Krakauer Judenschaft eingepfercht. Selbstverständlich mußte es hier zu Reibungen und Zwistigkeiten kommen, die sich als Streit zweier selbständiger Gemeinden: der polnischen und der böhmischen äußerte. Es hat den Anschein, als ob entweder die Krakauer, oder die Kazimierzer Judengemeinde böhmischen Ursprunges gewesen sei, oder gar beide Gemeinden einer rapiden böhmischen Einwanderung sich erwehren mußten. Einstweilen jedoch hatte die neue große Judengemeinde von einem Kreuzzug viel zu leiden. Im Jahre 1499 sammelte sich in Kleinpolen ein Kreuzzug gegen die Türken. Wie gewöhnlich begann er mit Judenschlägereien. Am Kazimierz kam es zu Judenplünderungen, es wurden sogar mehrere Juden getötet. Nach Abzug der Kreuzfahrer trug die Judengemeinde mit dem Rat von Kazimierz einen Prozeß aus; zwei Stadträte, Johann Züntag und Bartolomeus Onoczek, wurden in Haft genommen und erst gegen ein Vadium von 74 Fl. auf freien Fuß gelassen. Es wurden viele Bürger in Verhör genommen, alle wälzten die Schuld auf den eingekerkerten Schneider Stanislaus Oblung. Das

Prozeßverfahren führte zu keinem Ergebnis, und die ganze Angelegenheit verlief im Sande[1]).

Inzwischen wurde die Einwanderung der Böhmen allgemach stärker. Am 5. August 1499 vertrieb man die Juden aus Karlsbad, am 29. August 1502 beschloß der Gemeinderat von Neu-Prag (Nove Mesto Praske) die Juden abzuschaffen, im Jahre 1504 vertrieb man sie aus Pilsen, in demselben Jahre wurden zwei Juden in Strakonitz verbrannt, am 16. Dezember 1506 verjagte man die Juden aus Iglau und verwandelte ihre Synagoge in eine Kirche. Im Jahre 1507 beschloß der Stadtrat von Prag-Altstadt, die Juden nur noch ein Jahr zu halten, am 28. Mai 1508 schenkte König Ladislaus den Bürgern von Budweis die Häuser der dort ermordeten Juden, am 11. Juni 1508 beließ der König die Juden in Böhmen noch für ein Jahr, und am 18. Februar 1514 vertrieb er sie aus der letzten mährischen Stadt: Ungarisch-Hradisch. In Prag lebten die Juden damals auf Kündigungsfrist und wußten nie, wie lange sie noch würden bleiben dürfen. In den Jahren 1508 und 1517 machte der Stadtrat Vorbereitungen, sich der Juden zu entledigen, im Jahre 1518 begannen die Verhandlungen mit den Juden, und im Jahre 1524 wurde der Beschluß gefaßt, die Juden gänzlich aus Prag zu vertreiben (aby Židův vic w Prazskem meste nebylo, ani nevestek, ani povalecuv). Im Jahre 1541 wurden die böhmischen Juden (ähnlich wie die polnischen) angeklagt, daß sie sich heimlich mit den Türken verständigten, und König Ferdinand I. sprach ihre unwiederrufliche Vertreibung aus Böhmen aus.[2])

Alle Vertriebenen wandten sich nach Polen, und die

[1]) Quellen bei Schipper, Studya nad. stos. gosp. zyd. w. Polsce S. 286 u. 334.

[2]) Bondy-Dworsky. Zur Gesch. der Juden in Böhmen etc. I. Nr. 298, 313, 322, 323, 326, 330—331, 333, 334—345 usw. Stein, Die Geschichte der Juden in Böhmen S. 49.

meisten von ihnen zogen direkt auf Krakau los, wo eine starke böhmische Judengemeinde bestand. König Sigismund von Polen nahm sich der Vertriebenen an, gewährte ihnen sammt ihrer Habe seinen königlichen Schutz und machte den böhmischen Staatskanzler Sternberg für Hab und Gut der Juden verantwortlich (1517)[1]). Ein besonderes Schreiben erließ er zu Gunsten des Juden Samuel, des Sohnes Hessels aus Leitmeritz[2]). Im Jahre 1518 gestattete der König den böhmischen Juden nach Polen überzusiedeln und besondere Erlasse beziehen sich auf die Juden: Joseph aus Komotau und »Jakob und Lazarus aus Boehmen«[3]).

An der Spitze der böhmischen Gemeinde am Kazimierz stand damals Abraham, der Böhme, oder Abraham, Judaeus Bohaemus; er stand in Handelsbeziehungen zum Könige von Böhmen und Ungarn, Ladislaus, wie auch zum Kaiser Maximilian und war Hofbanquier der polnischen Könige Alexander und Sigismund I. Neben Abraham lernen wir einen zweiten Juden kennen, den Franciscus, oder Franczek vom Kazimierz. Schon der Name »Franczek« zeugt von seiner böhmischen Herkunft. Im Synagogenleben hieß er Efraim. Er war der Sohn der Rasska, Mosis Witwe, oder Mojzeszowa, die wir unter den im Jahre 1495 eingesperrten Juden kennen gelernt haben[4]).

Rasska oder Rachel (Rachle), eine der reichsten Frauen der Gemeinde, war die Frau des berühmten Moses Fischel, des königlichen Steuerpächters.

Die Fischels kamen aus Deutschland, oder aus

[1]) Bersohn, Dyplomataryusz Nr. 451.

[2]) Das. Nr. 455.

[3]) Rußko-Jewr-Archiv [= RJA.] III. 109.

[4]) Krak. Stadtarchiv. Consularia Casimiriensia aus den J. 1481 bis 1508. J. 1505 pg. 501—502 »veniens honesta Rachel Raszka Mojzeszowa, Hebrea cum Franciszco filio suo legitimo etc. . .«

Böhmen um die Mitte des XV. Jahrhunderts. Efraim Fischel mit seinen Söhnen: Josue, Jakob, Moses und Stephan; der letzte hatte sich getauft und hat bei der Taufe diesen Namen erhalten[1]).

Efraim Fischel machte sehr ausgedehnte Geschäfte, die seine Söhne nachher übernahmen. Schon im Jahre 1477 prozessierten sie mit den jüdischen Gemeinde-Ältesten. Doch gehörten sie im Jahre 1485 der Gemeinderepräsentanz an und unterzeichneten in dieser Eigenschaft den sakramentalen Handelsentsagungsvertrag mit. Damals war Efraim nicht mehr am Leben. Chef des Hauses war vielmehr Moses Fischel. Im Jahre 1495 verpflichtete sich dieser vor dem Krakauer Stadtrat für die Jüdin »Mojżeszowa« $32^1/_2$ Fl. in Gold zu bezahlen; in demselben Jahre verschrieb er samt seiner Frau dem Stanislaus Cichy 200 Fl., und im Jahre 1498 sicherte er dem Kürschner Nikolaus Gomórka 11 Fl. auf sein Haus zu.

Außer den Geldgeschäften betrieb Moses Fischel Steuerpachtungen. Im Jahre 1499 pachtete er alle Judensteuern in Großpolen und erregte durch sein strenges Verfahren viel Mißgunst bei den großpolnischen Juden; sie klagten ihn sogar beim Kardinal Friedrich an, er hätte etwa 40 Taler über die Gebühr eingehoben[2]). Im Jahre 1503 pachtete Moses mit seinem Bruder Jakob die Steuereinnahme in Łęczycer Wojewodentum und die Zollkammer in Sochaczew. Für die Pachtung zahlten die Brüder jährlich 2500 Goldgulden, 10 Stein Safran und 10 Stein Pfeffer[3]).

Mosis Bruder, Stephan Fischel, hatte zur Tauf-

---

[1]) Siehe den Stammbaum der Fischels am Ende dieser Arbeit. Andere Belege in meiner Geschichte der Juden in Krakau. Bd. I. (Krakau 1913). S. 40 ff. und 399 ff.

[2]) Warschauer: Die städtischen Archive der Provinz Posen 1901, S. 64.

[3]) RJA III. 21.

patin die Königin-Mutter Elisabeth und stand in Geldbeziehungen zum König Johann Albert und seinem Bruder, dem Kardinal Friedrich. Nach dem Tode des Königs, übernahm dessen Schulden in Höhe von 1500 Fl. des Königs Bruder und Nachfolger, König Alexander; er tat es in Anbetracht der Taufe Stephan's — qui sicut relicta paternorum professionum legis Mosaicae obtenebrata fide, squalorem infidelitatis puritate sacri baptismati undae abluit et Dei crucifixi fidem, sub nostra et serenissimae olim dominae Elisabeth, genetricis nostrae, paternitate baptismati, professus est — und schenkte ihm überdies noch 400 Fl., die ihm die Juden verschiedener polnischer Gemeinden zu leisten hatten[1]).

Stephan Fischel war nicht besser als andere Täuflinge seiner Zeit. Als Pfefferkorn das Judentum verläumdete und zusammen mit den Dominikanern zu Mainz den Talmud anfeindete, stand ihm Stephan zur Seite und sollte ihm Beweise der Talmudschädlichkeit liefern. In der Schrift »Zum Lobe Kaiser Maxens« drohte Pfefferkorn, er werde ein verschollenes Machwerk in hebräischer Sprache von Jesu Geburt veröffentlichen und mit Hilfe der getauften Juden: Viktor von Karben und Fischel von Krakau und anderer die Schädlichkeit der Juden aufdecken[2]).

[1]) RJA III. 44.

[2]) Graetz: Geschichte IX, S. 93.

(Schluß folgt.)

Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.

Von Dr. Reinhold Lewin.

I.

»Der gütige König wird wohl nie die furchtbare Größe seines Oheims erreichen, aber in Güte des Charakters und Herzens und in ernstlicher Beglückung seiner Untertanen läßt er ihn weit zurück.«

Mit solchen Worten begrüßten Schlözers Staatsanzeigen den Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II.[1]). Sie gaben damit der Stimmung Ausdruck, die allenthalben das preußische Volk durchwogte, sobald Friedrich II. am 17. August 1786 die Augen schloß. Man atmete förmlich auf, da man des großen Königs eiserne Faust nicht mehr im Nacken verspürte. Man jubelte dem ersehnten Nachfolger zu, schmückte ihn mit dem Namen des Vielgeliebten, zweifelte keinen Augenblick, daß er wirklich gemäß dem Immediatreskript, das seine Thronbesteigung notifizierte, es eine seiner angenehmsten Sorgen und Bemühungen sein lassen werde, seine Lande und Untertanen glücklich zu machen und ihren Wohlstand und ihre Zufriedenheit auf alle mögliche Art zu befördern[2]).

Nicht zuletzt regte es sich unter den preußischen Juden. Man braucht nur des harten Reglements vom Jahre

[1]) K. Th. Heigel, Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs d. Gr. bis zur Auflösung des alten Reiches. Bd. I. Stuttgart 1899, S. 59.

[2]) N. C. C. [= Novum corpus constitutionum Prussico-Brandenburgensium praecipue Marchicarum] VIII, 1786, Nr. 48, S. 138; vgl. Heigel, I, S. 59; Hans Prutz, Preußische Geschichte III. Stuttgart 1901 S. 250; Martin Philippson, Gesch. des preuß. Staatswesens vom Tode Friedrich des Großen bis zu den Freiheitskriegen, Bd. I, Leipzig 1880, S. 91.

1750 zu gedenken, um die Hoffnungsfreudigkeit zu verstehen, mit der sie den neuen Herrscher willkommen hießen. Obgleich sie der Dankbarkeit nicht vergaßen, die sie immerhin dem verstorbenen Könige schuldeten, obgleich sie durch feierliche Gottesdienste ihm die letzte Ehre erwiesen[1]), ihr Blick richtete sich dennoch erwartungsvoll in die Zukunft. Einer geringen Minderzahl zum Trotz, die sich bedenklicher Sorgen nicht zu entschlagen vermochte[2]), sahen sie vertrauend zu dem Monarchen empor: mochten sie doch von ihm wissen, daß er als Kronprinz in seinen finanziellen Verlegenheiten die Vermittlung jüdischer Bankiers nicht verschmäht[3]), daß er bereits 1772 eine Deputation ihrer Königsberger Glaubensgenossen huldvoll empfangen[4]), daß er im Ankleidezimmer seines Berliner

[1]) Vgl. das Rundschreiben der Berliner Ältesten an die jüdischen Gemeinden Preußens, das Freudenthal, S. 43 f. abdruckt. Der Breslauer Gottesdienst fand am 3. Sept. statt (vgl. Max Freudenthal, Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau, MS. 37. Jahrg., 1893, S. 44, Anm. 1), der Berliner am 10. September (König Annalen der Juden in den preußischen Staaten besonders in der Mark Brandenburg. Berlin 1790), S. 320. Siehe noch der Vollständigkeit halber das Verhalten der Potsdamer Judenschaft, Ludwig Geiger, Kleine Beitr. zur Gesch. der Juden in Berlin (Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland. IV. Jahrg., Braunschweig 1890), S. 52.

[2]) Mirabeau übertreibt zweifellos, wenn er in seinem Berliner Brief vom 27. August 1786 schreibt: Les juifs craignent beaucoup en ce moment, et au point qu'ils se croyent perdus, si l'on parle d'eux, soit en bien, soit en mal (vgl. Lettres du Comte de Mirabeau à un de ses amis en Allemagne. 1792), S. 24.

[3]) G. Wolf, Österreich und Preußen (1780–1790). Wien 1880, S. 16 und 131; Geheime Briefe über die Preuß. Staatsverfassung, Utrecht 1787, S. 35; Friedr. Kapp, Berliner geschriebene Zeitungen aus dem vorigen Jahrhundert (Dtsch. Rundschau, Bd. 21, Berlin, Okt. 1879), S. 121.

[4]) Ernst Hennig, Chronolog. Übersicht der denkwürdigsten Begebenheiten, Todesfälle und milden Stiftungen in Preußen, vorzüglich in Königsberg, im 18. Jahrhundert. Königsberg 1828, S. 54; H. Jolowicz, Gesch. d. Juden in Königsberg in Pr., Posen 1867, S. 96.

Schlosses eine Büste Moses Mendelssohns aufgestellt hatte[1]). Jedenfalls beschlossen sie, keine Zeit zu verlieren und sobald wie möglich mit ihm Fühlung zu gewinnen.

Es war ein Glück, daß sich die Judenfrage jetzt nicht zum ersten Male in den Gesichtskreis Friedrich Wilhelms drängte. Schon einige Jahre zuvor hatte man es verstanden, die Aufmerksamkeit des damaligen Prinzen von Preußen auf die Verhältnisse der Juden zu richten. Gleich zu Beginn der Vorlesungen, die ihm sein Günstling Wöllner vom Juni 1784 bis zum August 1786 hielt[2]), war er auf die Juden zu sprechen gekommen. In der brieflichen Abhandlung »von der Bevölkerung der preußischen Staaten, vornehmlich der Mark Brandenburg« empfahl der Paragraph, welcher außerordentliche Mittel zur Hebung der Bevölkerung zusammenstellte, an zweiter Stelle die Naturalisierung der Juden oder mindestens ihre Heranziehung zum Kriegsdienst. Wöllner verwies auf den geringen Vorteil, den man aus ihnen ziehe, wenn man sich mit der Leistung der Abgaben begnüge. Er erwartete, der Soldatenstand werde sie aus der Verachtung, in der sie jetzt lebten, herausreißen und ihre Vaterlandsliebe wecken; müßten doch die Juden, die stolzesten Geschöpfe auf dem Erdboden, dasjenige Land, in welchem man sie so hoch ehrte, bis zum Enthusiasmus liebgewinnen. In der preußischen Armee wollte er sie als Husaren verwandt wissen — ein Dienst, zu dem sie ihr morgenländisches, hitziges Temperament, ihre Schlauigkeit und ihr verschmitztes Wesen, ihre körperliche Beweglichkeit und ihre Vorliebe für Pferde vortrefflich befähigten. Er versprach sich Wunder der Tapferkeit, wenn man, um ihren Ehrgeiz zu entflammen, ein besonderes Corps mit jüdischen Offizieren und jüdischen Chefs aus ihnen

[1]) Philippson, I, S. 34 und 374.

[2]) Auszüge daraus bietet J. D. E. Preuß, Zur Beurteilung des Staatsministers von Wöllner (Ztschr. f. Preuß. Gesch. und Landeskunde. 2. Jahrg. Berlin 1865).

bildete[1]). Obschon Friedrich Wilhelm in seiner Danksagung vom 7. Juli 1784 dieser Ratschläge keine spezielle Erwähnung tat[2]), darf man damit rechnen, daß sie gleich allen Reformen, die ihm Wöllner in jener Zeit vortrug, in seinem Gedächtnis hafteten, zumal auch sie zu den Grundsätzen seines Oheims einen entschiedenen Gegensatz bildeten. Er war somit nicht übel vorbereitet, als am Tage seiner Thronbesteigung ein zweiter Vorstoß in dieser Richtung erfolgte, von dem wiederum zu vermuten steht, daß die Juden noch nicht unmittelbar an ihm beteiligt waren. Er ging von Mirabeau aus, der in seinem umfänglichen Reformprogramm vom 17. August 1786 einen eigenen Abschnitt den Juden widmete. Bei seinem ersten Berliner Aufenthalt zu Anfang des Jahres hatte er die vornehmen Gesellschaftskreise der hauptstädtischen Juden kennen gelernt[3]). Der Verkehr mit ihnen vertiefte den Eindruck, welchen Dohms Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« auf ihn gemacht hatte; in der Abschiedsaudienz, die Friedrich der Große im April ihm gewährte, brachte er das Gespräch auf dieses Thema[4]). Als er in Paris daran ging, für den bevorstehenden Thronwechsel in brieflicher Form eine Liste von Reformvorschlägen zusammenzutragen — nach seiner Rückkehr ließ er sie dem neuen Könige noch am ersten Regierungstage zustellen —, übersah er die Juden nicht. Indem er für jegliche Religion unbeschränkte Duldung forderte, begehrte er ein Edikt, das den Juden volle bürgerliche Freiheit einräumte. Er schmeichelte Friedrich Wilhelm mit

[1]) Preuß, a. a. O., S. 596 f.; vgl. Philippson, I, 86 f. und 374. Auch Adolf Stölzel, Carl Gottlieb Svarez. Berlin 1885, S. 252 f. führt den Vorschlag »der Curiosität halber« an. Die geschichtlichen Beispiele, auf die sich Wöllner beruft, um die Tapferkeit der Juden zu erweisen, dürften entnommen sein aus Chr. Wilh. Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, 2. Teil, Berlin-Stettin 1783, S. 238 f.

[2]) Preuß, a. a. O., S. 595.

[3]) Alfred Stern, Das Leben Mirabeaus, Bd. I, Berlin 1889, S. 196.

[4]) Stern, a. a. O., S. 199.

dem Hinweis darauf, daß er kraft einer solchen Wohltat an religiöser Toleranz seinen berühmten Vorgänger, d. h. den tolerantesten Fürsten, der jemals gewesen, übertreffen werde. Er zählte die ersprießlichen Folgen auf, die daraus entspringen würden, den zahlreichen Zuwachs an Bevölkerung und Kapitalien auf Kosten der anderen Länder, die Entwicklung der Juden zu guten, nützlichen Bürgern, die man, um sie das werden zu lassen, nur zu Handwerk und Ackerbau zu ermutigen, von den lästigen Sonderabgaben zu befreien, wie die übrigen Untertanen den ordentlichen Gerichten zu unterstellen brauche. Mirabeau beschwor den Herrscher, einen derartigen Erlaß zu veröffentlichen, um dadurch die Vorurteile, die man ihm zuschreibe, Lügen zu strafen und zu zeigen, daß seine Achtung vor den religiösen Überzeugungen seiner Achtung vor dem höchsten Wesen entspreche und er weit davon entfernt sei, die Art von dessen Anbetung vorschreiben zu wollen[1]). Wenige Tage nachher bestätigte ein königliches Schreiben dankend den Empfang; Mirabeau meinte, was insbesondere die Juden anbelangt, unwiderlegliche, doch geheim zu haltende Gründe dafür zu besitzen, daß die Besorgnisse, die einige von jenen hegten, der Berechtigung entbehrten[2]). Er verfolgte inzwischen seit Mitte August den Plan einer Parallelaktion. Um den König, welchem die beiden Bände des Dohmschen Werkes in die Hände geschmuggelt waren[3]), zu Gunsten der Juden weiter anzuspornen, wollte er den literarischen Journalen Frankreichs einen Aufsatz über Mendelssohn einsenden, zugleich eine natürliche Gelegenheit, von der jüdischen Kolonie in Berlin zu sprechen. Er wandte sich,

[1]) Lettre remise à Frédéric-Guilleaume II, roi regnant de Prusse, le jour de son avénement au trône par le Comte de Mirabeau, Berlin 1787, S. 39 f.; vgl. Stern a. a. O., S. 205, Philippson I, S. 99.

[2]) Lettres du Comte de Mirabeau à un de ses amis en Allemagne, 1792, S. 24.

[3]) Das. S. 7.

da ihm die gehörige Sachkenntnis abging, wegen zweckdienlichen Materials an seinen Freund Mauvillon, einen gebildeten braunschweigischen Offizier, unablässig die Dringlichkeit betonend, die sein Ziel erheische[1]). Die Frucht seiner Tätigkeit war das Büchlein »Über Moses Mendelssohn und die politische Reform der Juden«, 1787 zu London, in deutscher Übersetzung[2]) noch im selben Jahre zu Berlin erschienen, in seinem Hauptteil ein Auszug aus dem Dohmschen Werk[3]). Aber auch hieran fand Mirabeau nicht sein Genüge. In seiner mehrbändigen Schrift »Über die preußische Monarchie«, die, auf amtlichem Material beruhend, 1788 in London herauskam, forderte er abermals, nachdem er die Lasten und Beschränkungen der Juden weitläufig auseinandergesetzt und bei der Besprechung des Wuchers eine gelehrte Erörterung der alttestamentlichen Bestimmungen eingeflochten, die Aufhebung der Ausnahmegesetze[4]). »Man nehme ihnen die Notwendigkeit zu entarten, um zu leben, und sie werden sich bessern; man verschließe ihnen nicht die Pforte des Ackerbaus und der Künste ihre Betriebsamkeit, ihre Arbeitsamkeit werden sich sehr ergiebig und viel unschädlicher gestalten; man ermutige sie, sich in neuen Kolonien, auf eben erschlossenen Gebieten anzusiedeln, bald wird ihre Moral sich ändern mit

[1]) Das. S. 6 ff. (16. Aug.), S. 11 f. (19. Aug.), S. 23 ff., vgl. S. 52.

[2]) Es trägt den Titel: Über Moses Mendelssohn. Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, und insbesondere über die zum Besten derselben im Jahre 1753 in England vorgefallene Veränderung. Aus dem Französischen des Grafen von Mirabeau mit Anmerkungen; vgl. Stern a. a. O., S. 208 f.

[3]) bes. S. 125 ff.

[4]) Comte de Mirabeau, De la Monarchie prussienne, Tome V, Londres 1788, S. 42—45, 46—55, S. 55—88 behandeln Mendelssohn und die aufgeklärten Juden Berlins; S. 46, Anm. 1 erklärt der Autor, er bereite über dies unendlich interessante Thema eine neue Arbeit vor nach genauen Materialien, die ihm anvertraut seien.

dem Gebrauch ihrer Betriebsamkeit und der Verbesserung ihres Loses«[1]).

Alles in allem war demnach Friedrich Wilhelm, mochte auch der literarische Niederschlag der Ideen Mirabeaus über seine Regierungsanfänge teilweise hinausreichen, trefflich disponiert, als seine jüdischen Untertanen es wagten, unmittelbar an ihn heranzutreten. Am 21. August entbot die Berliner Gemeinde ihren Glückwunsch[2]), am 6. September folgte eine Adresse der Breslauer Ältesten nach[3]); den Berlinern dankte Tags darauf ein schmeichelhaftes Kabinettsschreiben, das der königlichen Huld und Gnade versicherte[4]). Nachdem der erste Schritt so günstig ausgefallen war, ging man weiter. Am 3. Oktober überreichte man ein Huldigungsgedicht, das gleichfalls eine gute Aufnahme fand. Die zehn Strophen, die es umfaßte, verrieten etwas deutlicher die Erwartungen, mit denen man sich dem Throne nahte; die beiden letzten sprachen es freimütig aus:

Auf Jakobs Kinder, die Dich lieben, schau herab.
Sie sehn's, daß Gottesfurcht wie Kronen Dein Haupt [umgiebt,
Verehren Deine Größ' und Majestät:
Sie bringen heute diese kleine Gabe dir,
Und beugen vor des Thrones Stufen voll Ehrfurcht sich.
O! laß sie Gnad' in Deinen Augen schau'n.
An diesem Tage, da wir Gott um Gnade flehn,
Der uns Versöhnungstag für unsere Sünden ist,
Wird Gott bei Dir uns Gnad' und Huld verleihn.
Auch wir sind Deine Kinder, sind Dir zugethan:

[1]) Das. S. 56. Daß die Juden an Mirabeaus Tätigkeit mindestens direkt unbeteiligt waren, dürfte aus dem Berliner Brief vom 27. August 1786 folgen, der sich über die Weigerung der Juden, für den »Mendelssohn« Material zu liefern, bitter beklagt.

[2]) König, S. 319.

[3]) Freudenthal, S. 44.

[4]) König, S. 319.

Auch wir vertrauen Deiner Güte voll Zuversicht,
Auch hoffen wir von Deiner Weisheit Trost[1]).

Ebenso verfuhren die Gemeinden, welche der König auf seiner schlesischen Huldigungsreise berührte. Frankfurt an der Oder und Glogau, Brieg und vor allem Breslau präsentierten ihre Oden, »freilich besser gemeint als gedichtet[2])«. Der letzteren Glückwunschgedicht, das ebenso wie in Berlin ein Gebet in Prosa begleitete, schloß mit den Versen:

Gekleidet in Gerechtigkeit, mit Huld gekrönet,
Hülfreich jedem wunden Herzen, das Heilung nun suchet,
Sey auch Jakobs Kindern gnädig! Erhöre sie!
Ein wenig feines Mehl ist Gott ein lieblich Opfer:
So betrachte dies kleine Geschenk, das wir Armen Dir reichen!
Zeig' auch uns, wie Allen, Güte und Vaterhuld![3])

Überall bewies der König sich gnädig; in Breslau ward der Minister Graf Hoym ohne Verzug beauftragt, den Ältesten, die einen prunkvollen Empfang veranstaltet hatten, Dank und Huld des Monarchen zu übermitteln[4]).

[1]) König, S. 320. Das Gedicht ist abgedruckt bei L. Geiger, Kleine Beiträge z. Gesch. d. Juden in Berlin (Ztschr. usw. IV. Braunschweig 1890), S. 36 f. unter dem Titel: Gesang und Gebet zum Huldigungstage... Friedrich Wilhelms II. von der Juden-Gemeinde zu Berlin am Zehnten Tage des siebenten Monats, am Versöhnungstage, (den 2. Oktober 1786). Den hebräischen Urtext verfaßte, wie mir Herr Dr. Brann mitteilt, kein Geringerer als Hartwig Wessely (aus den Akten der Breslauer Synagogengemeinde zu ersehen).

[2]) Philippson, I, S. 100 f., vgl. Freudenthal, S. 43 f. Allerdings der hebräische Urtext ist poetisch tadellos.

[3]) Die sieben Strophen sind abgedruckt in »Reise Friedrich Wilhelm II. von Berlin zur Huldigung Schlesiens nach Breslau im October 1786« (Anh. z. Schles. Prov.-Blättern), S. 66 f.; das anschließende Gebet S. 67 ff. Die Huldigung der Frankfurter Juden das. S. 4 f.; der Glogauer S. 14 f.; der Brieger S. 52; der Breslauer S. 64 ff.

[4]) Freudenthal, S. 44.

Zu den Huldbeweisen, welche die Gesamtheit empfing, gesellten sich die Gnadenakte, deren einzelne Juden gewürdigt wurden. Knapp eine Woche nach dem Regierungsantritt ernannte Friedrich Wilhelm einen von ihnen aus eigenem Antrieb, das will sagen, ohne daß ein Gesuch vorgelegen hätte, zum Hofjuwelier und Agenten[1]. Im Dezember 1786 bewilligte er einem reichen holländischen Juden ein Generalprivilegium, an welches sich allein in der Zeit vom Februar bis zum Juni 1787 fünf weitere anschlossen, darunter eines für die Witwe und die Kinder Mendelssohns, das dieser selbst bei Lebzeiten umsonst erbeten hatte, nunmehr bewilligt unter Hervorhebung seiner »bekannten Verdienste«.[2] Die naturwissenschaftliche Unterweisung seiner beiden legitimen Söhne vertraute der König einem jüdischen Gelehrten an, vermutlich dem bald (1787) mit dem Patent eines öffentlichen Professors ausgezeichneten Hofrat Markus Herz — eine Tatsache, die derartiges Aufsehen erregte, daß der österreichische Botschafter Fürst Reuß sich bemüßigt fand, in seinen Depeschen an den Wiener Hof sie zu vermerken[3]. Am 20. Oktober 1786 bestätigte Friedrich

[1]) König, S. 320.

[2]) Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin. Berlin 1871. I, S. 103 f., II, S. 145 f. (Die an letztem Orte zusammengestellte Liste ist mindestens zu ergänzen durch das Generalprivileg des Brandenburgischen Juden Ezechiel Berend von 1795; siehe A. Ackermann, Gesch. d. Juden in Brandenburg a. H., Berlin 1906, S. 106), H. Jolowicz, Gesch. d. Juden in Königsberg in Pr. Posen 1867, S. 105. (er datiert das Privileg des Berliner Oberlandesältesten Jakob Moses, das nach Geiger II, S. 145, am 15. Juni 1778 ausgestellt wurde, vom 26. Dezember 1786; S. 201 f. druckt er das Privileg des Holländers Ezechiel Benjamin Cohen ab), König, S. 332, Ludwig v. Rönne und Heinrich Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämmtlichen Landesteilen des Preußischen Staates. Breslau, 1843, S. 214. Philippson, I, S. 374.

[3]) G. Wolf, Österreich und Preußen (1780—1790). Wien 1880, S. 134, Anm. Denina, La Prusse littéraire sous Frédéric II. Tome II, Berlin 1790, S. 243; vgl. Mirabeau, De la monarchie Prussienne V,

Wilhelm eine Sentenz des Obertribunals, das im Gegensatz zum Kammergericht das Testament des reichen Moses Isaac für gültig erklärte trotz der angefochtenen Klausel, daß keines seiner Kinder, welches nicht bei der jüdischen Religion verbleibe, Zins und Kapital eines von ihm gestifteten Fideikommisses zu beanspruchen habe[1]). Die Kabinettsordre, welche der König hierbei an den Großkanzler von Carmer zum Zweck der öffentlichen Bekanntgabe richtete, sprach dem obersten Gerichtshof mit besonderem Pathos die Zufriedenheit des Herrschers aus. Es klang wie ein Regierungsprogramm, wenn sie versicherte, er werde es niemals gestatten, daß die strengste Gerechtigkeit auf irgend eine Weise gehindert und das Recht gebeugt werde; ein jeder Untertan, er sei Jude oder Christ, solle sich des Schutzes der Gesetze zu erfreuen haben[2]). Wenn auch bald darauf eine neue Kabinettsordre festsetzte, daß von nun an in jüdischen Testamenten Bedingungen ähnlichen Wortlautes für nicht geschehen und unverbindlich geachtet werden sollten[3]), so verlor der Fall darum wenig von seiner Bedeutung. Er wirbelte ziemlich viel Staub auf, man sah in ihm eine außerordentliche Begünstigung der Juden. Man warf die Fragen auf, warum man sonstiger

London 1788. S. 58, Anm., Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Erinnerungen, herausg. von J. Fürst. Berlin 1850, S. 93 und die nicht ganz zutreffende Zusammenfassung bei Graetz, Geschichte d. Juden XI, S. 141.

[1]) König, S. 320 ff., Geiger, I, S. 114, Allg. Ztg. d. J. S. 204, [= Martin Philippson, König Friedrich Wilhelm II. von Preußen u. die Israeliten. Allg. Ztg. des Judenthums. 42. Jahrgang. Leipzig 1878.] L. Geiger, Vor 100 Jahren (Ztschr. usw. III. Braunschweig 1889), S. 205 ff.

[2]) Abgedruckt bei König, S. 325.

[3]) R. F. Terlinden, Grundsätze des Juden-Rechts nach den Gesetzen für die Preußischen Staaten. Halle 1804. S. 29 f., 62, 165 f., 224 Rönne und Simon, S. 115, 212, 481, Allg. Ztg. d. J. S. 204, Geiger a. a O., S. 208; Reskript und Kabinettsordre sind abgedruckt N. C. C. VIII, 1786, Nr. 63, S. 197 ff.

Gewohnheit zuwider die Bestätigung des Königs nachgesucht, woher die jüdischen Glaubensverwandten vor der Publizierung des Urteils dessen günstigen Ausfall gewußt, warum man das streitige Kapital nicht geteilt habe, warum die christlichen Erben der leidende Teil hätten bleiben müssen[1]). »Wenn je ein Gericht ohne Nebenabsichten, ohne Ansehen der Person, in allen bedenklichen Fällen zu Werke gegangen ist«, schrieb ein zeitgenössischer Autor, »so ist es das Kammergericht zu Berlin. Könige können in Rechtsfällen leicht durch Scheingründe hintergangen werden, und ihre guten Gesinnungen, ihre Gerechtigkeitsliebe können sie irre führen[2]).« Unter allen Umständen hatten die Juden einen Anlaß, sich der königlichen Entscheidung zu freuen. Mit ihren prinzipiellen Wendungen gab sie ihnen ein volles Recht, von der Regierung das Beste zu erhoffen.

Dazu kam die offensichtliche Gunst, die ihnen unter der höheren Beamtenschaft maßgebende Stellen zuwandten. Im Justizdepartement setzten sich die Minister über den Vorwurf hinweg, sie nähmen keinen Anstand, Arm in Arm mit Juden spazieren zu gehen. Von Wöllner, der in kurzer Zeit in den Adel erhoben, zum Geheimen Finanzrat und Chef des Oberbaudepartements ernannt worden war, erzählte man, er sei, mit Geschäften überhäuft, für jedermanns Anliegen unsichtbar, einige jüdische Bankiers ausgenommen[3]). Der Geheime Kammergerichtsrat Goßler

[1]) [v. Borcke], Geheime Briefe über die Preußische Staatsverfassung seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II., Utrecht 1787, S. 35 ff.

[2]) Das. S. 38.

[3]) Das. S. 39 u. 66; Vorbericht und Anmerkungen des Französischen Übersetzers zu den geheimen Briefen über die Preußische Staatsverfassung seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. Utrecht 1788, S. 19 f. Selbstverständlich enthält die tendenziöse Schilderung manche Übertreibungen, die jedoch, in Abzug gebracht, an tatsächlichem Material genug zurücklassen. Übrigens erhebt auch die

schleuderte in seinem »Versuch über das Volk« 1786 gegen den Staat die Anklage, seine Einschränkungen zwängen eine Gattung von Untertanen zu verbrecherischen Handlungen. Nicht nur im Namen von Natur und Menschlichkeit, sondern zum Wohle des Staates verlangte er, man solle den Juden Künste, Handwerke und Gewerbe freigeben, den Anbau wüster Ländereien erlauben und jeder Familie den Ankauf eines städtischen Grundstücks gestatten. Er hatte nichts dagegen einzuwenden, erteilte man ihnen vollkommen gleiche Rechte mit den übrigen Untertanen[1]).

II.

War es gestattet, nach diesen Symptomen den Stand der Dinge zu beurteilen, so vermochte sich keine Konstellation für die Juden günstiger zu gestalten. Vielleicht war es ihnen obendrein durch ihre Beziehungen kund geworden, daß unterdessen ohne ihr Zutun auf die Initiative des Herrschers hin ein erster Akt geschehen war, der eine folgenreiche Wirkung nach sich ziehen mußte. Als man im September 1786 die Reorganisation des Generaldirektoriums auf kollegialischer Grundlage vornahm, bearbeitete der König selbst den redigierten Verfassungsentwurf, den man ihm neuerdings einreichte, um ihn mit zahlreichen Marginalien zu versehen. Dem Paragraphen über die Judensachen fügte er eigenhändig die Worte an: »Diese so gedrükte Nation sol so viel möglich soulagirt werden, und von dem General Fiscal nicht so greulich gekuelt werden«. Die Randbemerkung ging gleich den übrigen

Schrift »Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden, Stimme eines Kosmopoliten,« Germanien 1791, S. 70 f. gegen die Berliner Justiz den Vorwurf, sie sei von der Judenschaft bestochen, s. ferner Feuerbrände VI, S. 102 f.

[1]) L. Geiger, Kleine Beiträge usw. (ZfGJD. IV, 1890), S. 49 ff., vgl. für die allgem. Stimmung den Gesangbuchvers das. S. 55 sowie den Entschuldigungsprolog vor dem »Kaufmann von Venedig,« August 1788, König, S. 328 ff.

Zusätzen nahezu unverändert in die definitive Fassung der Instruktion über, welche hauptsächlich von Wöllner herrührte. Nr. 39, Judensachen betitelt, beließ alles, was die politische Verfassung, die Toleranz und Ansetzung der Juden, auch deren Gewerbe betraf, dem Generaldirektorium, riet ihm aber trotz der Einschärfung des Reglements von 1750 angelegentlich, mit Nachdruck auf eine Erleichterung der jüdischen Nation zu halten[1]).

So verstand es sich beinahe von selbst, daß die Eingaben, mit denen die Juden nun nicht länger zögerten, bereitwillig Gehör und Nachsicht fanden. Am 25. Dezember 1786 richteten die Oberlandesältesten und Ältesten der Berliner Judenschaft eine erste Petition an den König. Ihr reihte sich unter dem Datum des 6. Februar 1787 eine zweite Eingabe an, die unter kurzer Darlegung der bestehenden Verhältnisse in dem Wunsche gipfelte, der König möge eine Kommission ernennen, die mit Zuziehung einiger Vertreter der Judenschaft ihre gegenwärtige Verfassung untersuchen und mit ihnen gemeinsam Mittel und Wege ausfindig machen solle zur Verbesserung des Zustandes der Kolonie, zu ihrer Nutzbarmachung für den Staat[2]). Eine Kabinettsordre vom 21. Februar genehmigte

[1]) Allgem. Ztg. d. J., S. 204, Anm. 5, Philippson, I, S. 165 f., 374, II (Leipzig 1882), S. 352.

[2]) Freudenthal S. 46 f. gibt das Datum der ersten Eingabe, verwechselt sie aber mit der Februar-Petition, deren Wortlaut Geiger II, S. 159 f. abdruckt (vgl. Geiger, I, S. 132, Allg. Ztg. d. J. S. 204 f.). Die Dezember-Petition ist Geiger unbekannt geblieben, Freudenthal hat sie anscheinend im Breslauer Gemeindearchiv gesehen, in dem augenblicklich das fragliche Aktenkonvolut nicht auffindbar ist. Ihren Inhalt gibt David Friedländer, Akten-Stücke, die Reform der Jüdischen Kolonieen in den Preußischen Staaten betreffend. Verfaßt, herausgegeben u. mit einer Einleitung versehen, Berlin, 1793, S. 42 dahin an, man habe die Gnade des allergütigsten Monarchen angefleht und unmittelbar um Verminderung der Lasten und um Bewilligung eines Anteils an den Gerechtsamen der übrigen Untertanen gebeten. Dafür kennt Friedländer offenbar die Februar-Petition nicht: so erklärt sich

die Einsetzung der Kommission und beschied gleichzeitig die Bittsteller dahin, ihre Vorschläge zu formulieren und zu den erforderlichen Konferenzen einige redliche Männer zu deputieren[1]). Ein Gesuch der Oberlandesältesten, diese Erlaubnis auf sämtliche Provinzialjudenschaften auszudehnen, wurde bewilligt[2]). Aus allen Kolonien trafen die Abgeordneten in Berlin ein; nur Schlesien, Westpreußen und Ostfriesland schlossen sich aus[3]). Den Breslauer Ältesten, die schon im Oktober 1786 ein Promemoria eingereicht hatten, erklärte Graf Hoym, der dirigierende Minister der Provinz, er werde seinerseits für die Berücksichtigung ihrer Interessen gern Sorge tragen[4]). Eine Kommission, welche sich aus Mitgliedern der Berliner Gemeinde zusammensetzte, informierte sich über die Lokalverfassungen nebst Wünschen und Beschwerden der einzelnen Deputierten, um dann einem neuen Ausschuß von drei Generaldeputierten Platz zu machen, den man

seine irrtümliche Darstellung S. 42, welche den Verlauf der Sache so erscheinen läßt, als hätten die Juden niemals um die Einsetzung einer Kommission gebeten, die vielmehr der König aus freien Stücken angeordnet habe. Die Erzählung bei Rönne und Simon, S. 212 f. ist ganz wirr, da sie mehrere Angaben Königs durcheinander wirft. Vgl. jetzt auch Ismar Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen. Bd. I (Darstellung) u. II (Urkunden). Berlin 1912. Das Buch, dessen bezügliche Partien (I, S. 33–75, II, S. 61—127) eine bloße Kompilation der Berliner Akten mit fast völliger Ignorierung alles sonst vorhandenen, sei es handschriftlichen, sei es gedruckten, Materials enthalten, konnte nur für die Korrektur benutzt werden. Ich verweise darauf allein dort, wo es etwas Neues beibringt, ohne regelmäßig zu vermerken, was alles ihm entgangen ist.

[1]) Freudenthal S. 47, Anm. 1. Seine Vermutung, Geiger habe dies Aktenstück nicht gesehen, trifft zu; nur verwechselt er selbst die Genehmigung zur Einsetzung der Kommission mit deren Einsetzung. Vgl. Friedländer S. 42.

[2]) Friedländer S. 42.

[3]) S. den Titel des Abrisses Friedländer S. 57.

[4]) Freudenthal S. 98. 47.

aus ihrer eigenen Mitte erwählte. Er entwarf die offiziellen Aktenstücke, die eine Vollversammlung der Abgeordneten einstimmig guthieß, und empfing neben dem Oberlandesältesten die Ermächtigung, nach den festgelegten Grundsätzen »die Wohlfahrt der ganzen Kolonie zu besorgen[1].«

Am 17. Mai 1787 reichten die Generaldeputierten, zu denen David Friedländer zählte, ihre umfängliche Petition ein, die aus mehreren Schriftstücken bestand. Sie trug die Unterschrift der Deputierten der sämtlichen jüdischen Kolonieen in den preußischen Staaten und war adressiert an die Königliche zur Reform des Judenwesens verordnete Kommission, die in Wirklichkeit trotz der königlichen Genehmigung noch gar nicht vorhanden war[2]). Voran ging ein untertänigstes Promemoria, das der Überzeugung Ausdruck gab, bloß die bisherigen Bedrückungen und Einschränkungen hätten die Juden weniger nützlich und ersprießlich sein lassen, als sie nach Maßgabe ihrer Kräfte es hätten werden müssen; man brauche nur ihre bürgerlichen Verhältnisse zu verbessern und ihnen die Rechte der Menschheit zu gestatten, um den gebeugten Geist aufzurichten, das Ehrgefühl anzufachen, jeder ungebrauchten Kraft neue Spannung zu verleihen. Der Schluß bat, von allen früheren Edikten und Reglements abzusehen und mit Zuziehung

[1]) Friedländer, S. 43, 130. Die Dreizahl ergibt sich aus Geiger, II, S. 340 f., auch 164 und 169. Es waren nämlich Liepmann Meyer Wulff, Isaac Daniel Itzig und David Friedländer; allerdings unterzeichnen meist nur die beiden letzten (Friedländer, S. 183, Geiger, II, S. 167). Was übrigens die Bezeichnung »Kolonie« betrifft, so liegt dabei eine Reminiszenz an die französische Kolonie in Berlin vor, die Friedländer oft zum Vergleich heranzieht (s. 93 f., 110, 177, 127, 171), vgl. J. M. Jost, Neuere Gesch. der Israeliten von 1815 bis 1845, 1. Abt. (Gesch. d. Israeliten X, 1). Berlin 1846, S. 13, Anm. 1.

[2]) Geiger, I, S. 132 f., II, S. 161 ff., Allgem. Ztg. d. J., S. 205. Die fälschliche Adressierung führte Geiger irre und verleitete ihn zu der Annahme, es hätten zwei Kommissionen existiert, von denen die erste nicht »zur rechten Tätigkeit gelangt« sei. Wäre das richtig, so böte die Ernennung Werners zum Referenten ein unlösbares Rätsel.

jüdischer Sachverständiger ein neues Reglement zu entwerfen, gegründet auf Grundsätze der Menschenachtung und Duldung, angemessen dem Flor des Staates und den Talenten und Kräften der Kolonie[1]). Die erste Abteilung des Abrisses von dem politischen Zustande der Juden stellte die Abgaben in barem Gelde zusammen, die sie in allgemeine und besondere, letztere wiederum in bestimmte jährliche und besondere unbestimmte einteilte[2]). Die zweite Abteilung handelte von den Lasten der Juden, von ihrer Verpflichtung, eine bestimmte Menge inländischer Manufakturwaren jährlich außer Landes zu führen, mehrere unrentable Fabriken zu unterhalten und bei gewissen Gelegenheiten die Erzeugnisse der Königlichen Porzellanmanufaktur zum Export zu übernehmen[3]). Die dritte Abteilung nannte die Benefizien, von denen die Judenschaft ausgeschlossen war (Armen- und Krankenpflege, Bauhülfsgelder[4])), die vierte setzte deren Aufzählung fort, indem sie sich besonders auf Staatsämter, Ackerbau, Handwerk, Chirurgie und Universitätslaufbahn sowie auf die mannigfachen Handelsbeschränkungen, weiter auf die unterschiedliche Behandlung vor Gericht und die Verschuldung der Gemeinden bezog[5]). Die Schilderung schloss mit der Versicherung, nach der strengsten Wahrheit entworfen zu sein, und einer Ausmalung der Gefühle, die, gemischt aus verbitternder Erniedrigung und freiheitlicher Sehnsucht, die Herzen der Juden durchfluteten. Sie verhieß, daß Dankbarkeit und Pflichtgefühl ihren Mut auf dem neuen Wege zur Wohlfahrt des Vaterlandes stärken würden, um, durch väterliche Nachsicht, weise Behandlung und menschenfreundliche Duldung dazu instand gesetzt, einer glücklicheren Nach-

[1]) Friedländer, S. 53–56.
[2]) Das. S. 57–65.
[3]) Das. S. 66–71.
[4]) Das. S. 71–72.
[5]) Das. S. 73–81.

kommenschaft voranzuschreiten. »Und nie wird die Kolonie das ewige Wesen in ihren Tempeln anrufen, ohne den Tag zu segnen, an dem der Vater aller Menschen dem preußischen Staat einen huldreichen und gütigen Monarchen und so erhabene und weise Staatsmänner gab«[1]). Als Anhang waren zwei ausführliche Betrachtungen angefügt, von denen die erste die solidarische Verbindung der Juden ins Auge faßte, ihre gemeinsame Haftbarkeit für die königlichen Abgaben und ihre Verfassung überhaupt. Vom Standpunkte der Regierung und der Kolonie wurden die leidigen Folgen geschildert, die sie unwillkürlich mit sich bringe, höchst geschickt war ein Exkurs über die Eignung der Juden zum Kriegsdienst eingeschoben[2]). Die zweite Betrachtung hatte die Überschrift »Über den Handel«. Sie führte die Beschränkungen, die man darin den Juden auferlegte, auf ihre unlauteren Gründe zurück, hauptsächlich gegen die Engherzigkeit der christlichen Kaufleute polemisierend, prüfte sodann einige politische Gründe, die man gegen sie einzuwenden pflegte, sie seien Fremde, zeichneten sich durch übermäßige Klugheit und Unternehmungslust aus, sodaß ihre Zulassung die Existenz ihrer Konkurrenten gefährde, und andere Argumente ähnlicher Art, die sich wieder auf ihre angebliche Unfähigkeit stützten[3]).

Man muß gestehen, die ganze Petition, deren Aufsetzung und Ausführung das Verdienst David Friedländers sein dürfte, hinterläßt einen durchaus erfreulichen Eindruck. Mit der gewählten Eleganz der Sprache, die von der Nüchternheit und Trockenheit eines Aktenstückes kaum etwas an sich trägt, paart sich eine freimütige Mannhaftigkeit des Tones. Ohne daß eine beschönigende Tendenz sich bemerkbar machte, reihen sich in klarer Gruppierung Tatsachen an Tatsachen, um ungezwungen einen Bestand

[1]) Das. S. 81—82.
[2]) Das. S. 83—100.
[3]) Das. S. 101—116.

zu ergeben, dessen radikale Reform unhaltbar sich aufdrängt.

In der Zwischenzeit, während die Abgeordneten der Gemeinden zusammenkamen und berieten, hatte das Generaldirektorium hinsichtlich der Juden mehrere Erlasse bewirkt, die ein zähes Festhalten an der friderizianischen Tradition bekundeten. Das Polizeireglement für Berlin vom 28. Februar 1787, dessen § 2 dem Polizeidirektor alle Einwohner ohne Unterschied des Volkes und Glaubens unterordnete, sah in § 15 ausdrücklich die Festnahme und Fortschaffung einschleichender Betteljuden vor, bestimmte auch in § 20 die Ausweisung unvergleiteter Juden, die noch dazu für die Dauer ihres unerlaubten Aufenthaltes nachträglich die Gebühren entrichten sollten[1]). Das Pfand- und Leihreglement vom 13. März 1787 umschloß mindestens 9 Paragraphen, die Anlaß zu einer Beschwerde boten. Während der christliche Pfandleiher bei der Annahme gestohlener Sachen die gewöhnliche Strafe des Hehlers gewärtigte, drohten dem Juden Landesverweisung, die seine Familie mit betraf, Zuchthausstrafe mit »Willkommen und Abschied« oder Geldbuße, abgesehen von der Haftbarmachung der Judenschaft des Ortes, deren Ältesten die Durchsicht der Pfandbücher ihrer Gemeindemitglieder oblag[2]). Auch das Strafedikt gegen heimliche Einbringung verbotener oder hoch impostierter Waren vom 26. März 1787 stellte dem Juden außer der Konfiskation Verlust des Schutzprivilegs und Landesverweisung in Aussicht, wo man den Christen mit Ausstoßung aus der Gilde und

[1]) Geiger II, S. 90 f. (§ 21 Druckf. f. § 20); abgedruckt N. C. C. VIII, 1787, Nr. 26, S. 621 f., 627 f., 629 f.

[2]) Terlinden, S. 154, 156—158, 175—195, 254, Rönne und Simon, S. 492, Geiger, II, S. 163, Allgem. Ztg. d. J., S. 205; abgedruckt N. C. C. VIII. 1787, Nr. 31. S. 781 ff. (§ 16 ff., S. 786 f., § 79, S. 798). Allerdings erhielt der Jude gleichsam als Entschädigung 8% Zinsen, wo den Christen nur 6% zustanden.

Verbot des Handels bedrohte[1]). Obgleich die Eingabe der Deputierten bereits abgegangen war, erschien zumal das Pfand- und Leihreglement so rigoros, daß man sich entschloß, alsbald darüber sich zu beschweren. Ein anderweitiges untertänigstes Promemoria, unter dem 21. Mai 1787 schleunigst hinterhergeschickt, griff die Hauptpunkte heraus, beklagte, daß von neuem der Gedanke der solidarischen Verbindlichkeit zu Grunde gelegt sei, bedauerte die Schwierigkeiten, die den Ältesten aus der Revisionspflicht erwüchsen, und erwartete von einer weisen Gerechtigkeit, daß sie denselben Grad des Verbrechens an verschiedenen Religionsverwandten nicht verschieden ahnden werde[2]).

Die Vorstellungen der Judenschaft wurden dem Minister von Werder übergeben, dem Chef des Zoll- und Accisedepartements, einem Manne, dem man nachsagte, er tue lieber das Gute als das Böse und ergreife nur aus Unkunde der Sachen falsche Maßregeln[3]); Wöllner rühmte von ihm in einem Briefe an den König, alle Minister, bis auf ihn einzig und allein, hätten noch den Satan im Herzen[4]). Obschon im Jahre 1783 Friedrich Traugott Hartmann einen Versuch unternommen hatte, durch die Widmung seiner

[1]) N. C. C. VIII, 1787, Nr. 35, S. 831 (§ 29). — Belanglos war das Reskript vom 16. Januar 1787 über die Vererbung jüdischer Häuser (Terlinden, S. 149 f.), sowie die Instruktion für das Oberschulkollegium vom 22. Februar 1787, dessen § 5 die Schulen des Militärs, der französischen Kolonie und der Juden von seiner Oberaufsicht ausnahm (Philippson, I, S. 130, N. C. C. VIII, 1788, Nr. 25, S 619).

[2]) Geiger, I, S. 133, II, S. 163, Allgem. Ztg. d. J., S. 205, Friedländer, S. 116—119.

[3]) Vorbericht und Anmerkungen des Französischen Übersetzers zu den geheimen Briefen usw. Utrecht 1788, S. 9 f. Seine malitiöse Charakterisierung schließt mit den Worten: Er ist ein eingeschränkter Kopf, aber er hat kein böses Herz; er ist arbeitsam, aber er begreift langsam. Vgl. über Werders Laufbahn Philippson, I, S. 102 f.

[4]) J. D. E. Preuß, Zur Beurteilung des Staatsministers v. Wöllner (Ztschr. f. Preußische Geschichte und Landeskunde, 3. Jahrgang 1866), S. 91.

Schrift: »Ob die bürgerliche Freiheit den Juden zu gestatten sei?« Werder gegen die Juden einzunehmen[1]), fiel sein Gutachten vom 28. Oktober nicht schlecht aus. Er plädierte für die Ausdehnung ihrer Erwerbsmöglichkeiten, die Reform ihrer Toleranzgesetze, die Aufhebung des Ceremonialzwanges und der rabbinischen Autorität, die eventuelle Heranziehung zum Kriegsdienst, schließlich für die Ernennung einer Kommission[2]). Friedrich Wilhelm überwies durch Kabinettsordre vom 31. Oktober das Referat an das Generaldirektorium mit dem Befehl, zur gründlichen Untersuchung eine Kommission niederzusetzen, sie gehörig zu instruieren und demnächst von der ganzen Sache gutachtlich zu berichten[3]).

III.

Dem Generaldirektorium im ganzen war eine tolerante Lösung der Judenfrage nicht genehm. Es betrachtete sich als den Hort der Überlieferungen Friedrichs des Großen und setzte den Reformen des neuen Königs eine grundsätzliche Opposition entgegen. Es leistete ihm in der Frage der Freigebung des Getreidehandels heftigen Widerstand, der nur zeitweilig gebrochen wurde, um zuletzt dennoch zu triumphieren[4]); es drückte seinen Willen in der Beibehaltung des Lottos durch, dessen Beseitigung der König mit frischem Eifer unter seinen ersten Regierungsmaßnahmen angebahnt hatte[5]). Die Sympathie der Behörde,

[1]) Geiger, I, S. 129, II, S. 155 ff. Seine Argumente waren: der Juden Unfähigkeit zum Militärdienst, ihr besonderes Recht, die Menge ihrer Feiertage, deren er 282 ausrechnete usw.; s. auch II, S. 163.

[2]) Geiger, II, S. 163 f., Allgem. Ztg. d. J., S. 205.

[3]) Allgem. Ztg. d. J., S. 205, Philippson, I, S. 375, Friedländer, S. 42 f.

[4]) Heigel I, S. 75.

[5]) Heigel I, S. 75, Prutz, S. 256, Philippson I, S. 262 ff. Auch hier lag ein Ratschlag Mirabeaus vor (Heigel I, S. 66, Prutz, S. 252). Übrigens beschäftigte die Lotterie jüdische Kollekteure, Philippson II, S. 185.

ihrem großen Vorbild entsprechend, gehörte vollends den Juden nicht[1]). Sie mochte ihnen gegenüber ähnliche Anschauungen hegen, wie sie der von Friedrich Wilhelm persönlich ausgezeichnete Geheime Kriegsrat und Stadtpräsident von Königsberg, Hippel[2]), gelegentlich in einem Briefe niederlegte, den man als ein typisches Glaubensbekenntnis werten darf. Er sprach den Juden die Fähigkeit zu staatsbürgerlichen Rechten ab, weil sie bei der Eroberung des Landes gefehlt hätten, den Staatskredit nicht erhöhten und die Naturalisation allein anstrebten, um zu höherer Macht zu gelangen und ein neues Palästina zu gründen. Er verdächtigte die vornehmen »deistischen« Juden, sie mißbrauchten die Menge der Stockjuden die gar nicht die Freiheit begehrten. Es dünkte ihn ein schrecklicher, schauderhafter Gedanke, sich mit dem lasterhaften Volke in der Hoffnung seiner moralischen Verbesserung zu verbinden; er fürchtete von der Annäherung nichts anderes als Verführung und Ansteckung[3]). Das Generaldirektorium sprach es späterhin selber aus, es sehe in den bestehenden Gesetzen Sicherungsmittel für die übrigen Staatsbürger, und verfocht ihre unveränderte Aufrechterhaltung, solange die jüdische Nation sich nicht bloß durch spekulative Religionsmeinung, sondern durch praktische Grundsätze, Sitten und Gebräuche von den übrigen Einwohnern absondere und einen gewissen Nationalhaß nähre, solange sie vermöge ihrer inneren Verfassung einen Staat im Staate bilde, solange die Erziehung des großen Haufens auf eine so verkehrte, zweckwidrige Art eingerichtet sei[4]). Kurz, es verschanzte sich hinter der Auffassung, die äussere Reform könne allenfalls der inneren folgen, wobei es den geheimen

[1]) Allgem. Ztg. d. J. S. 205, Philippson I, S. 374.

[2]) A. D. B. XII, S. 464.

[3]) Abgedruckt bei M. Kalisch, Die Genossenschaft für Reform im Judentum. Berlin 1846, S. 44—54, vgl. Geiger II, S. 177.

[4]) Das. II, S. 175f. (Bescheid an die Judenältesten v. 2. April 1798).

Vorbehalt hegte, daß die letztere in absehbarer Frist ausgeschlossen sei[1]).

Es leuchtet ein, daß es die königliche Kabinettsordre nicht mit übertriebener Schnelligkeit vollzog. Noch am 4. Juli hatte es den inländischen Juden, die in einer Brauerei oder Branntweinbrennerei als Knechte angestellt waren, heimliche Übernahme der Pacht selbst, Betrieb eines anderen Gewerbes oder Zusammenwohnen mit Frau und Kind bei Strafe der Landesverweisung untersagt[2]). Noch am 8. Oktober erschwerte es den Ankauf von Häusern durch Juden, indem es die Eintragung ins Hypothekenbuch von seinem Einverständnis abhängig machte[3]). Ja, im gleichen Monat suchte es den Monarchen aufzuhetzen dadurch, daß es anläßlich einer Beschwerde der kleinen Tabaksspinner die Juden umfassender Aufkäufereien der Tabaksblätter bezichtigte[4]). Ohne sich zu beeilen, täuschte es eine rege Tätigkeit vor. Eine Zeitungsnachricht wollte wissen, nichts mehr beschäftige die Minister des General-

[1]) Friedländer bekämpft diese Auffassung S. 27f. folgendermaßen: Die Grundsätze der gesunden Vernunft und der natürlichen Billigkeit werden, in ihr Recht eingesetzt, immer fordern, daß man zu dem Juden nicht sage: Gehe, mache dich erst fähig, dem Staate so nützlich und brauchbar zu sein, wie es die anderen sind; dann erst kannst du auch die Vorteile der Gesellschaft genießen; dann will ich dir auch die Wege des Erwerbes eröffnen; dann soll auch die Last der außerordentlichen Abgaben dir abgenommen werden: sondern umgekehrt. Man muß mit der Befreiung von den Lasten anfangen, um jene Brauchbarkeit zu bewirken; und wenn die steife Anhänglichkeit an ererbten Lehren auch gegründeter sein sollte, als sie wirklich ist, so ist doch nur die wiedergegebene Freiheit das einzige Mittel, sie aufzuheben und zu vertilgen.

[2]) Terlinden, S. 89.

[3]) Terlinden. S. 30, 144f., Rönne und Simon, S. 212, Geiger I, S. 140, II, S. 173, Allg. Ztg. d. J. S. 205; N. C. C. VIII, 1787, Nr. 92, S. 1597ff., vgl. das Generaldirektorialreskript vom 26. September 1787, Terlinden, S. 144.

[4]) Allgem. Ztg. d. J. S. 205.

direktoriums so sehr als die Judenschaft, denen der Monarch in seinen Staaten mehr geholfen wissen wolle. Als die Punkte, die man in Erwägung genommen, bezeichnete sie die Vereidigung aller jüdischen Hausväter und sonstigen etablierten Juden, die in Ansehung ihres bürgerlichen Verhältnisses nicht mehr als Fremde, sondern als Landeskinder angesehen werden sollten, die Aufhebung der besonderen Schutzgelder und Abgaben, darunter des Leibzolles, die Abschaffung der Bezeichnung »Jude«, es sei denn von der Nation oder der Kolonie im ganzen die Rede, weil das eingewurzelte Vorurteil mit dieser Benennung beschimpfende Begriffe zu verbinden sich berechtigt halte[1]). In Wahrheit führte man höchstens eine Zählung der Judenschaft in den gesamten Provinzen, Schlesien ausgenommen, zu Ende[2]). Erst am 19. November wurde eine Kommission ernannt, die volle drei Wochen später, am 10. Dezember, ihre Instruktion empfing[3]). Sie wurde darin, ausgehend von der Tatsache, daß bei der starken Vermehrung der Juden ihre eingeschränkten Erwerbsarten nicht mehr zureichten, angewiesen, die Verbesserung ihres Zustandes stets in genauem Verhältnis mit ihrer Nutzbarmachung für den Staat abzuwägen. Da für diesen eine einseitige Erweiterung ihrer Erwerbsmittel bei Fortdauer ihrer kirchlichen »auf die Absonderung von anderen Menschen eingerichteten« Gesetze das Uebel noch größer mache, so ward empfohlen, künftig die wenigsten zum Handel zuzulassen, den größten Teil auf Künste und Professionen, Ackerbau, Handarbeit und Soldatenstand frei von aller Schacherei hinzulenken,

[1]) Aus einer geschriebenen Zeitung. Dezember 1786—1787 (L. v. Ranke, Die deutschen Mächte und der Fürstenbund. Sämtliche Werke 31 und 32. 2. Ausg. Leipzig 1875), S. 563.

[2]) Allg. Ztg. d. J., S. 204. Das Resultat ergibt, da wohl die geduldeten und außerordentlichen Schutzjuden fehlen, 20.689 Juden, Schlesien mit etwa 11.000 hinzugerechnet, ungefähr 31.700, d. h. einen Juden auf 175 Einwohner.

[3]) Geiger I, S. 133 f., II, S. 164, Allg. Ztg. d. J., S. 205.

eine Aufhebung ihrer Spezialabgaben aber und eine Erweiterung der bürgerlichen Rechte, besonders Abschaffung der solidarischen Verbindung und des rabbinischen Zwanges, allein zu bewilligen, wofern sie ihre Religion den erwähnten Berufen anbequemten und modifizierten. Wie es aber auch mit der Überwindung dieser Schwierigkeiten stehe, zu denen noch die Rücksicht auf Innungs-, Städte- und Provinzialprivilegien kam, man habe, da die Reform auf die Juden langsam nach und nach einwirken und erst ihre Kinder und Nachkommen gänzlich oder teilweise verbessern werde, für die jetzigen Juden auf interimistische Anordnungen und Grundsätze Bedacht zu nehmen. Endlich wurde die Berücksichtigung des finanziellen Ausfalles, der zu erwarten sei, bei Präliminarpunkten die Befragung des Generaldirektoriums und für erforderliche Auskünfte die Erkundigung bei den Generaldeputierten Liepmann Meyer Wulff, Isaac Daniel Itzig und David Friedländer anbefohlen[1]). Die gewundenen Sätze der Instruktion häufen derart Schwierigkeit auf Schwierigkeit, verklausulieren jeglichen Schritt vorwärts mit solchen Bedingungen und Einschränkungen, daß man sofort die Überzeugung gewinnt, das Generaldirektorium habe es auf eine Verschleppung der Sache abgesehen[2]).

Mit der Zusammensetzung der Kommission an sich durften die Juden zufrieden sein. Außer den Geheimen Finanzräten Klevenow und Dietrich[3]) gehörte ihr der Generalfiskal d'Asnières an, derselbe, der schon 1765, als man mit einer Erhöhung der Judenschutzgelder umging, deren Berechtigung schlechtweg bestritten und sich damals von der vorgesetzten Behörde einen scharfen Verweis zugezogen

[1]) Geiger II, S. 339–41.

[2]) Allgem. Ztg. d. J. S. 205.

[3]) Geiger II, S. 339. II, S. 164 druckt er dafür Kleveneck und Dietrichs. Der letztere dürfte identisch sein mit dem Vetter der rosenkreuzerischen Brüder Beyer, war also ein Geschöpf und Werkzeug Wöllners, vergl. Geheime Briefe usw., S. 68 f., 76.

hatte[1]). Den Vorsitz führte der hochgebildete Geheime Oberfinanzrat Wlömer[2]), ein persönlicher Gönner und Freund David Friedländers[3]), der zu der geistigen Elite der Hauptstadt zählte. Er war Mitglied der exklusiven Mittwochsgesellschaft, die in ihrem Gründungsjahr 1783 Moses Mendelssohn die Ehrenmitgliedschaft angeboten hatte[4]). Als das Donnerstags-Kränzchen, zu dessen 12 Mitgliedern er sich gleichfalls rechnete, 1790 ein Stiftungsfest beging, feierte ihn, dem man die fortschreitende Verbesserung des Berliner Armenwesens verdankte, der Festdichter als

den Freund der glücklichen Menschen
Und des traurenden, hülflosen Mangels tätigen Helfer.
Seine biedere Denkart ehren die Bundesgeweihten,
Wie die Menschheit seine Verdienst um die weinenden Brüder,
Und sein Name glänzt ruhmvoll in der Reihe der Edlen.[5])

[1]) Geiger I, S. 59 f., II, S 96 ff., 100 f.; L. Geiger, Berlin 1688 bis 1840. Bd. I. Berlin 1893, S. 385 f.

[2]) Geiger II, S. 164 druckt Vlömer.

[3]) Als solchen zählt ihn dieser in einer langen Reihe neben Zedlitz und Struensee auf in seiner Schrift »Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen« Berlin 1819, S. 18 Anm.

[4]) Adolf Stölzel, Carl Gottlieb Svarez. Berlin 1885, S. 179. Vgl. zur Mittwochsgesellsch., der auch Svarez, der spätere Schöpfer des Allgemeinen Landrechts, angehörte, Ludwig Geiger, Berlin 1683 bis 1840. II. Bd. Berlin 1895, S. 200.

[5]) S. C. G. Küster, Der Freundschaftsbund (Festgedicht zur 25jährigen Dauer des Donnerstagskränzchens am 27. Mai 1790.) (Berlinischer Musenalmanach für 1791. Herausg. von Karl Heinrich Jördens. Berlin, S. 120 f.) Vgl. Geiger, Berlin a. a. O. S. 202, wo statt Wöllner, wie auch das Register zeigt, Wlömer zu lesen ist.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Nachträge und Berichtigungen zu »Beiträge zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter«.

Zu Jahrgang 52 (1908) S. 342 – 343. Unsere Auffassung bezüglich der דרא רבא und der החכמים הסמיכים wird vollinhaltlich bestätigt durch die Bemerkung im Scherirabrief über die Ernennung Ahron ibn Sargâdus: מבשר נאון סמכיה בדרא רבא בטתיבתא ומר רב (ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 41 oben).

Das. S. 498 fgg. Betreffs der Ersetzung der Lehrvorträge durch den Pijjut ist besonders lehrreich, was im Namen von Josef Ibn Plat im Pardes (ed. Constant. S. 43 d) von der Entstehung des Pijjut gesagt wird: ואי אמרת הלא משום טורח צבור קיצרו ייח לשבת והאיך נאריך בהם בקרובות וביוצרות אפילו הכי אומרין אותן שהרי משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בעניינו של יום ולפי שאין רגילין הגולה לדרש בכל מקום מדרש, קדושי עליון כנון ר׳ אלעזר בר קליר מקרית ספר ור׳ שלמה הבבלי וגלות ירושלים אשר בספרד וגלות כנען עד צרפת גם בארץ רומי יסדו מענייני יום טובים אזהרות דחג שבעות וקרובות ויוצרות מענייני מתן תורה. Vgl. ferner die folgende Mitteilung Ibn Plat's im Namen seines Großvaters Benjamin b. Samuel aus Konstantinopel, die auch bereits Epstein in der Monatsschrift 1900, S. 295 zitiert: כשקצרו ייח לשבע היתה חכמה מרובה בישראל ולא הצרכו אלא לדרש ולא לפייט ולפי שכבר דללה החכמה ונתמעטה עמדו במקום מדרש [קרובות] ופיוט העניין . . . ולא חששו מלהאריך בפייוט בשבת משום טורח צבור ומחזיקין ביסוד הפייוטים גלות אשר בספרד וגלות כנען עד צרפת וכל ארץ רומי וכל ארץ אלמניאה המעמיקין להבין מצות סוד בוראינו בתורה שיש לה בית אב במדרש אבות ובקבלה טרב.

Das. Zu S. 468, betreffs Jannais. Kürzlich hat Davidson neue liturgische Dichtungen dieses Pajtan aus der Genisa veröffentlicht in Jewish Quarterly Review, New-Series, Jahrg. I, S. 108 fgg.

Das. S. 592 fgg. Vielleicht darf man für unsere Annahme der palästinensischen Herkunft Eleasar Kalir's auch den Gesichtspunkt geltend machen, daß er mit alten historischen Traditionen dieses Landes auf das Genaueste vertraut war, wie es besonders aus seiner Darstellung der Priesterabteilungen in den verschiedenen Städten Palästinas hervorgeht. Vgl. hierüber die Ausführungen von S. Klein, Beiträge zur Geschichte und Geographie Palästinas, S. 16 fgg.

Das. S. 599 fgg. Zur Geschichte der Maßora sind auch zu beachten die z. T. auf Luzzato's Forschungen beruhenden Ausführungen S. G. Stern's in seinem מבוא am Ende der Editio der תשובות תלמידי מנחם ודונש, S. 7 ff. und besonders S. 9—10 betreff des Namens מסורה als Sammlung von mnemotechnischen Zeichen, womit auch die Auseinandersetzungen B. Lewin's im Jahrbuch תחכמוני II, S. 21 fgg. übereinstimmen, der besonders auf die Schreibung מאסורת Gewicht legt. — Ünrigens erklären es so auch bereits Isaak b. Reuben aus Barcelona, zitiert im Aboth-Comm. zu III, 17 des Josef b. Jehuda ibn 'Aknîn, gen מי מוכר, ed. Bacher, S. 97 und Menachem Meïri im Aboth-Comm. a. l. (ed. Stern S. 19 b).

Das. S. 603. Betreffs des höheren Alters der Punktation sei auch auf die Ausführungen Stern's im מבוא, a. a. O., S. 26 ff. hingewiesen.

Das. S. 607—608. Bezüglich des Namens מעזיה für Tiberias ist nun zu verweisen auf Klein's oben erwähnte Schrift, woraus hervorgeht, daß diese Bezeichnung der Stadt von der in ihrem Vorort Hamat ehemals wohnenden Priesterabteilung des Me'asja herrührt.

Zu Jahrgang 54 (1910) S. 200—202. Ein besonderer Abschnitt des כתאב אלתמיז behandelte das Problem des Lichtanzündens für den Sabbat, das auch als besondere Schrift unter dem Titel מי מקאלה סראג אלסבת in einem alten Bücherkatalog aus der Genisa zweimal angeführt wird; vgl. JQR. XIII, S. 55 Nr. 78 u. 87.

Das. S. 203—204. Sicher hat Saadja auch einen Kommentar zu den Klageliedern verfasst, da sein Kritiker Mebasser ha-Levi in den uns durch Harkavy in der russischen Zeitschrift »Sapiski« Bd. V (S.—A. S. 31) mitgeteilten Stellen seiner Kritik gegen Saadja ein Zitat aus diesem bringt.

Das Aus einem Kommentar Saadja's zu Nehemia Kap. 8, V. 10 zitiert Zidkia b. Abraham in seinem Schibbole ha-Leket Nr. 284, S. 267 eine halachische Äußerung betreffs des Verbotes des Fastens am Roschha-Schanafest. Vgl. auch J. Müller, Oeuvres IX, S. 160 Nr. 79.

Das. 307. Aus Saadja's Pentateuchkommentar bringt auch Isaak Sar Schalom aus Babylonien (Anfg. des 13. Jahrhunderts) in seiner Predigtsammlung, gen. מטה עז, manches, so zu Exod. 35, 3 (vgl. J. Müller, Oeuvres IX, S. 170—171, Nr. 135), ebenso auch der am Anfang des 14. Jahrhunderts in Aden wirkende Kompilator eines Schlachtrituals Saadja b. Serachja, der aus dem Leviticuscommentar des Gaon zu Kap. 11 etwas betreffs der Zeichen beim Adler zitiert. Vgl. hierüber Neubauer in JQR. III, S. 619. Ferner hat der Kommentar Saadja's wohl noch vorgelegen dem wohl frühestens am Ende des 14. Jahrhunderts gleichfalls im Yemen lebenden Verfasser resp.

Kompilator von Homilien zu den Propheten, Abraham b. Salomon, die teils hebr., teils arab. Collectaneen enthalten. Vgl. über ihn Steinschneider in HB. XIX, S 131 fgg. und besonders XX, S. 39 - 40.

Das. S. 315. Unter Aschur ist jedenfalls Mossul gemeint.

Das. S. 505. Betreff Richtigstellung meiner Ausführungen über das כתאב אלתאריך Saadja's verweise ich, außer der Berichtigung Bachers im Jahrgang 55, S. 253—254 und den dort ziterten Stellen, noch auf die Mitteilung von Marx in RÉJ. LVIII, S. 299—300, der auf Grund einer von ihm eingesehenen Handschrift tatsächlich die Identität des von Neubauer im Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 89 ff. veröffentlichten Textes mit dem תאריך Saadja's feststellt.

Zu Jahrg. 55 (1911) S. 64. Über die Kritik Mebasser's gegen Saadja sind wir einigermaßen durch die oben erwähnten Mitteilungen Harkavy's in »Sapiski« a. a. O. orientiert. Aus derselben ist noch hervorzuheben, daß Mebasser dem Gaon besonders bei Widersprüchen zwischen seinen Äußerungen im Bibelkommentar und denen in den antikaräischen Schriften das zum Vorwurf macht, daß er nicht ausdrücklich seine früher vorgetragene irrige Meinung widerrufe, wodurch der Leser leicht irregeführt werden könne, da man nicht wisse, ob der Autor eine seiner Ansichten widerrufe, oder, ob er sich direkt widerspreche. Ein solches Verfahren stehe in striktem Gegensatz zu der Gepflogenheit unserer in religiöser Beziehung gewissenhaften Lehrer, die, im Falle der Erkenntnis eines Irrtums, dies offen eingestanden, beispielsweise Worte wie הן טעית לפניכם דברים שאמרתי בידי anwendend, um jeden Zweifel zu beseitigen, während »dieser Mann« durch Nichtbeachtung dieser Forderung sich des Vergehens des משנה את הדברים ומבשילן schuldig mache.

Das. S. 66, Anm. 2. Noch Bezalel Aschkenasi hatte in seiner wohl noch immer nur handschriftlich vorhandenen Methodologie des Talmud eine solche von Saadja vor sich, aus der er einiges mitteilt, wie wir aus dem Werke יעיר אזן des ChJD. Asulai entnehmen können. Vgl. J Müller, Oeuvres IX, S. 168 - 169, Nr. 119—122.

Zu S. 68. Der obenerwähnte Kompilator Saadja b. Serachja in Aden zitiert in seinem Schlachtritual auch ein Kompendium des Gaons über die טרפות הריאה unter einem mir wenigstens unverständlichen Titel: אלדי לה פי אחכאם (?) אלטניאה פי כתאב סעדיה ומן כלאם רבינו אלריה.

Das. S. 221. Den Commentar zum ס' הגלוי unter dem Titel תפסיר finden wir auch in der oben erwähnten Bücherliste unter No. 77.

Das. S. 229. Anm. 5. Zur Literatur über Saadja's religionsphilosophisches Werk ist noch nachzutragen die Abhandlung von M. Wolff

in ZDMG. XLIV, S. 154: Ein Wort über Religion und Philosophie nach der Auffassung Saadja Al-Fajjûmî's.

Das. S. 226, Anm. 3. Zu der dort erwähnten Darstellung Kaufmann's, vgl. jedoch die Ausführungen von Brüll in Jahrbücher IV, S. 141–142, wonach wohl hauptsächlich äußere Rücksichten Saadja eine solche Zurückhaltung auferlegten.

Das. S. 615–616. Zu verweisen ist jedenfalls noch auf die in Anm. 3 erwähnte Abhandlung D. Kahan's, wonach Elchanan den Gaon Samuel b. Chofni, dessen halachischen Schriften von Späteren wenig Autorität beigelegt wird — vgl. die Nachweise bei Kahan a. a. O. — darauf hingewiesen hat, daß er mehr auf die Quellen zurückgehen solle.

Das. S. 618–620. An der dort von mir ausgesprochenen Beziehung des betreffenden Genisastückes auf Schemarja glaube ich doch nun berechtigte Zweifel hegen zu müssen.

Simon Eppenstein.

Besprechung.

Levy, Dr. Ludwig. Das Buch Koheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus. Kritisch untersucht, übersetzt und erklärt. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1912. IV und 152 Seiten. 8°.

Auf verhältnismäßig kleinem Raume, der fast zu gleichen Teilen einleitenden Untersuchungen zu Koheleth und einer kommentierten Übersetzung gewidmet ist, bietet der Verfasser eine solche Fülle von Lösungen für die großen und kleinen Probleme des genannten biblischen Buches, daß dieser Reichtum allein dem Werke eine hervorragende Stelle in der modernen exegetischen Literatur sichern würde. Und wenn sich auch nicht alle diese, teils an die Vorgänger anknüpfenden, teils neuen Aufstellungen und Erklärungen bei näherer Betrachtung als stichhaltig bewähren, so bleiben noch ganz vortreffliche und mit mehr oder weniger überzeugender Kraft wirkende Darlegungen und Einzelerklärungen übrig, die als willkommene Beiträge zum Verständnisse des Kohelethbuches angesehen werden können.

Zunächst ist es nötig, diejenige Seite der Arbeit L. Levys ins Auge zu fassen, die er selbst dadurch in den Vordergrund stellt, daß er auf dem Titelblatte das biblische Buch (oder eher seine Untersuchung über dasselbe) als »Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus« bezeichnet. Das klingt eigentlich viel bescheidener, als es nach dem Ergebnisse der Untersuchung Levys lauten müßte. Denn diese bietet nichts geringeres, als eine Entdeckung des Ursprunges des Sadduzäismus nebst der Ermittlung des rätselhaften Anonymus, der als Verfasser des Kohelethbuches den Größen der Weltliteratur beigezählt wird. Zu diesem historischen Hauptergebnisse kommt noch namentlich der Nachweis der Einheitlichkeit des Buches, der durch den Kommentar im Einzelnen geliefert wird und dem ersten Abschnitte der Einleitung, über »Gedankengang und Gliederung des Buches« (S. 3—11), als hauptsächliches Ziel vorschwebt. Im nächsten Abschnitte (»Die Verschmelzung jüdischer Ideen mit griechischer Philosophie« (S. 11—25) sucht Levy mit größerer Präzision, als es bisher geschehen ist, den Einfluß des griechischen Denkens auf Koheleth und »Anklänge an die griechische Philosophie, sowohl stoische als epikuräische« aufzudecken. In einem kleineren Abschnitte (S. 25—30) beleuchtet Levy das

Verhältnis zwischen Koheleth und Sirach, stellt die Priorität Koheleths fest und gewinnt damit den »terminus ad quem für die Entstehungszeit des Buches«. Dann folgt (S. 30—32) die genauere Ermittlung der Entstehungszeit auf Grund einer neuen Auffassung von Koh. 4, 15, 16, wonach diese Verse auf den Feldzug hinweisen in dem der dritte Ptolemäer (Euergetes) fast das ganze Seleukidenreich eroberte, im Jahre 246. »Damit ist das erste Erlebnis, das auf Koheleth einen tiefen Eindruck machte, fixiert«. Levy adoptiert die historischen Deutungen Hitzigs zu 9, 14 und zu 10, 16—19, sowie eine Annahme Kleinerts, der von Kap. 8 an Hinweise auf Alexandrien findet, und hält es für »wahrscheinlich, daß Koheleth, bevor er das achte Kapitel schrieb, aus Palästina nach Ägypten auswanderte und von da an in Alexandrien lebte«. Er gelangt zum Schlußresultate: »Er dürfte etwa von 270—203 gelebt und sein Buch erst kurz vor seinem Tode abgeschlossen haben. Die Leiden des Greisenalters (12, 1 5) kannte er wohl aus eigener Erfahrung«. Unter der Überschrift »Name und Stand des Verfassers« folgt dann (S. 32—39) die Erörterung des Namens Koheleth und der Bezeichnung »König«, die sich Koheleth (1, 12) selbst beilegt. Auf Grund talmudischer Daten nimmt Levy an, »König« bedeute den Weisen, Gelehrten, und der Name Koheleth deute seine Stellung als »Schulhaupt« an. »Wer ist der Verfasser des Buches?« So lautet die Überschrift des nächsten Abschnittes (S. 39—45). Die Antwort auf diese Frage holt Levy aus dem Berichte der Ab. di R. Nathan (c. 5) über die Schüler des Antigonos aus Socho, Zadok und Boëthos. Nach dem Vorgange Kleinerts füllt Levy mit Hilfe dieses Berichtes die in M. Aboth zwischen Antigonos und den beiden Jose (I, 3 und 4) anzunehmende Lücke aus, erklärt für die Nachfolger ihres Meisters Antigonos in der geistigen Führerschaft Zadok und Boethos, deren Namen aber später aus der Tradition ausgemerzt wurden. Sie zogen, wie der Bericht in Ab. di R. N. angibt, aus dem Wahlspruche ihres Meisters einen Schluß, der »die Conclusion des Epikureismus und aller materialistischen Systeme« ist. Sie gewannen Anhänger, sie trugen — wie es in dem Berichte heißt — ihre Lehren ihren Schülern, diese wieder ihren Schülern vor«. »Nach zwei Schülergenerationen ist die Zahl der Anhänger so gewachsen, daß sie sich als Partei konstituieren. Um 140 hat sich die Spaltung im Judentum vollzogen, Sadduzäer und Boëthosäer treten auf den Plan«. Levy zeigt nun weiter, daß sich der Bericht in Ab. di R. N. mit den im Buche Koheleth ausgesprochenen Ansichten decke. Wenn nun Zadok und Boëthos in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts Schulhäupter in Jerusalem waren, der Verfasser des Buches Koheleth aber ebenfalls zu gleicher Zeit am gleichen Orte [es war], so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit,

daß der Verfasser des Buches Koheleth mit Zadok oder Boëthos identisch sein muß. Dann muß aber das Buch Koheleth den Anstoß zur Begründung des Sadduzäismus gegeben haben«. Die Richtigkeit dieser Hypothese erhärtet Levy mit dem Nachweise, daß »die Ansichten des Buches Koheleth mit den uns von Josephus und dem Talmud überlieferten Lehren der Sadduzäer genau übereinstimmen«, in dem Abschnitte: »Der Sadduzäismus« (S. 45—54). Es folgen dann noch kleinere Abschnitte, von denen nur die Überschriften hier stehen mögen: »Das Buch der Weisheit und Koheleth« (S. 54), »Canonicität« (S. 56), »Stilistische Eigentümlichkeiten« (S. 57), »Integrität des Buches (S. 61), »Ist Koheleth metrisch verfaßt« (S. 63), »Die Literatur« (S. 65—67).

Aus dem hier gegebenen Resumé der Beweisführung Levys für seine frappierende These erkennt man als die Grundpfeiler derselben die Annahme, daß der »König« des Kohelethbuches einen führenden Schriftgelehrten von Jerusalem bedeutet und die andere Annahme, daß Zadok und Boëthos, die Väter des Sadduzäismus, solche führende Schriftgelehrte waren. Wie verhält es sich aber mit der Tragkraft dieser beiden Annahmen? Zuerst, was den bekanntlich ganz vereinzelt dastehenden Bericht in Aboth di R. Nathan betrifft: Selbst wenn er geschichtlichen Charakter und sich aus guter Überlieferung in diesen Traktat gerettet hätte, lassen sich aus seinen Worten nicht die Folgerungen ziehen, die Levy ihnen entnimmt. Der Bericht nennt Z. und B. nur Schüler des Antigonos am Socho (היו לו שני תלמידים, in der anderen Version שני תלמידים היו לו). Es ist mit keiner Silbe angedeutet, daß diese Schüler die Nachfolger ihres Lehrers als die leitenden Autoritäten von Jerusalem wurden. Aber, worauf es besonders ankommt, die Mißdeutung des Ausspruches: Seid nicht wie die Knechte usw. wird in dem Berichte nicht Zadok und Boëthos selbst, sondern den Schülern ihrer Schüler zugeschrieben. Z. und B. hatten den Ausspruch, wie sie ihn von Antigonos vernommen hatten, ihren Schülern tradiert, diese ebenso ihren Schülern, und erst diese folgerten aus ihnen die Grundlehre des Sadduzäismus, daß es keine kommende Welt und keine Auferstehung der Toten gebe. In der Übersetzung Levys (S. 40) ist dieser Umstand verwischt[1]). Und in der sich ihm

[1]) In der landläufigen Version lautet der Passus: שהיו שונין בדבריו והיו שונין לתלמידים ותלמידים לתלמידים ועמדו ודקדקו אחריהן ואמרו. In der zweiten Version (ed. Schechter, S. 26): וכיון ששמעו את הדבר הזה שנו לתלמידיהם ותלמידיהן אמרו דבר מפי רבן ולא אמרו פירושו. Diese zweite Version lautet im Aruch Art. ביתום so: והלכו ושנו לתלמידיהם ולתלמידי תלמידיהם ולא אמרו פירושו. Statt ותלמידי תלמידיהם hieß es ur-

aus dem Berichte ergebenden Argumentation nimmt er auf ihn gar keine Rücksicht, sondern stellt den Tatbestand so dar, als ob Zadok und Boëthos selbst es gewesen wären, die den Ausspruch ihres Meisters im Sinne jener Folgerung deuteten. Es ist nun allerdings in dem Berichte des Ab. di R. N. auffallend, daß nach ihm erst die Schüler der Schüler des Z. und B. die Sekten der Sadduzäer und Boëthosäer begründeten, diese aber dennoch nach ihnen benannt wurden; aber dieser Widerspruch berechtigt nicht zur Verwertung des Berichtes in einem seinem klaren Inhalte zuwiderlaufenden Sinne. Eher kann auch dieser Widerspruch dazu beitragen, die Zweifel an der Geschichtlichkeit des ganzen Berichtes zu verstärken.

Wie aber verhält es sich mit dem andern Grundpfeiler der Hypothese Ludwig Levys! Wie schon erwähnt, nimmt L. an, daß die Selbstbezeichnung Koheleths als König (1, 12; 2, 12) ihn als Weisen und Schriftgelehrten und zwar, da er König »über Israel in Jerusalem« ist, als die anerkannte leitende Autorität als Schulhaupt kennzeichnen soll, in welchem Sinne denn auch der Eigenname, den er sich selbst beilegt, קֹהֶלֶת, zu verstehen sei. Die für letztern Namen gegebene Erläuterung »der die Menschenherde beisammenhält, der Menschenhirt« (S. 30), ist höchst problematisch und wird durch die angebliche Analogie des Buchtitels »Führer der Irrenden« des Maimonides nicht annehmbarer. Plausibler erscheint die Erklärung von »König« als Epitheton der Schriftgelehrten. Aber die aus dem Talmud gebrachten Beweise sind späteren Ursprunges; Anschauung und Sprachgebrauch der babylonischen Amoräer kann nicht für das Verständnis eines um ein halbes Jahrtausend älteren palästinischen Literaturwerkes verwendet werden. Aber auch an sich ist die Voraussetzung, daß der Verfasser des Kohelethbuches als den Urheber der in seinem Buche dem Koheleth in den Mund gelegten Betrachtungen nicht einen König und zwar den »Sohn Davids, König in Jerusalem«, wie ihn die Überschrift (1, 1) ausdrücklich bezeichnet, also den König Salomo, gemeint haben soll, schwer geltend zu machen. Die alte jüdische Tradition, die Koheleth mit Salomo identifiziert, und die — falls die Überschrift des Buches erst späterer Zusatz ist — in dieser Überschrift zuerst zum Ausdrucke gelangte, war auf der richtigen Fährte. Der König, dem

---

sprünglich auch in der zweiten Version: ותלמידיהם לתלמידיהם. Mit der Angabe der zweiten Version: »daß sie den Satz des Antigonos ohne Erläuterung gelehrt haben,« soll jedenfalls gesagt sein, daß Zadok und Boëthos und ihre Schüler dem tradierten Ausspruche des Antigonos nicht die richtige Erklärung beifügten und dadurch die ketzerische Erklärung der Schüler veranlaßten.

der Verfasser des Kohelethbuches seine eigenen Betrachtungen in den Mund legt, kann nur der die größte Weisheit mit der größten Möglichkeit des Lebensgenusses in sich vereinigende Salomo, Sohn Davids sein. Mit nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit ist in den einleitenden Betrachtungen auf diese beiden, in ihrer Vereinigung für Salomo charakteristischen Momente hingewiesen (1, 16; 2, 4–12); und auf wen anders als Salomo paßt die Liste der Betätigung von Reichtum, Schaffenskraft und Weltlust, wie sie an der zuletzt zitierten Stelle vorliegt, und die mit der Bautätigkeit beginnt und den Wonnen des Harems endigt. Wie könnte diese Liste mit dem Leben eines Schulhauptes im Jerusalem des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, selbst als Hyperbel verstanden, in Einklang gebracht werden!

Obwohl aus dem angeführten Grunde die Hauptthese Ludwig Levys, seine gleichsam sensationelle Entdeckung, abgelehnt werden muß, gebührt ihm die volle Anerkennung, daß er durch seine Arbeit das Verständnis des Kohelethbuches wesentlich gefördert hat. Wenn man sich auch nicht mit allem einverstanden erklären kann, was vom Einflusse der griechischen philosophischen Schulen auf den Inhalt und auf die literarische Form des biblischen Buches gesagt ist, so fällt durch die Argumentation des Verfassers und das von ihm in übersichtlicher Weise dargebotene Material helles Licht auf den Gedankengang und die Darstellungsform des Koheleth; besonders dankenswert ist die Beseitigung der Schwierigkeiten, welche »viele Kommentatoren zur Leugnung der Einheitlichkeit des Buches und zur Annahme vieler späterer Zusätze geführt haben« (S. 61). Die Übersetzung ist treu und geschmackvoll und bietet nur selten Anlaß zur Richtigstellung[1]), aber natürlich beziehen sich die nachher folgenden Einwände gegen die Auffassung einzelner Stellen zuweilen auch auf die Übersetzung. Der Kommentar zeigt dieselben Vorzüge klarer Darstellung, durch die sich die einleitenden Abschnitte auszeichnen. In der Wiedergabe und Kritik früherer Erklärungen maßhaltend, legt er dauernd Zeugnis ab von eingehender Berücksichtigung der exegetischen Literatur. In einem besonderen Anhange (S. 144–152), dessen Inhalt den Lesern dieser Monatsschrift bereits bekannt ist (Jahrg. 1911, S. 531—542), gibt der Verfasser eine neue Erklärung zu 5, 3 (»Eine Zeit Steine zu werfen und eine Zeit Steine

[1]) Das Wort דעת übersetzt L. 1,16 ungenau mit »Einsicht«, ebenso 2, 23 und 26 (in 7, 12 und 9, 10 richtiger »Erkenntnis«). — In der Übersetzung von 2, 14 ist גם nicht berücksichtigt. — »Thema« (3, 10) ist auch sachlich unrichtig (vgl. 1, 13). »Kühnheit« ist zur Wiedergabe עז פנים (8, 1) zu schwach.

zu sammeln«), eine ingeniöse und durch reiches literarisches Material unterstützte Lösung für eines der vielen kleinen Rätsel des Kohelethbuches.

Zu S. 13, Anm. 4. Die gewöhnliche Erklärung für רעות (רעיון) רוח ist doch wohl die richtige. Nicht bloß Hosea 12, 2 bekräftigt sie, auch die Parallele zwischen הבל und רוח in Jes. 57, 19. Aus Koheleth selbst vergl. שיעמל לרוח (5, 15) mit עמל ורעות רוח (4, 6).

Zu S. 15. Die Zurückführung der Bedeutungen von ענין auf πρᾶγμα ist überflüssig. In Koheleth selbst sieht man noch die ursprüngliche Bedeutung von ענין und seines Verbum ענה 1, 13. Es hat dann bei עִנְיָן ein ähnlicher Bedeutungswandel stattgefunden wie bei חֵפֶץ, welches Substantiv ursprünglich den Gegenstand des Begehrens und dann Gegenstand überhaupt bedeutet.

Zu S. 35. ואוסיפית im Targum zu 1, 16 bedeutet nicht »ich sammelte«, sondern ist genaue Wiedergabe des hebr. Textwortes והוספתי.

Zu S. 36 oben. לקוחות der Mischna ist keine Analogie zur Femininform קהלת, da jenes ein Plural ist und im Singular לָקוּחַ heißen würde.

Zu S. 45, Anm. 4. In Berach. 54 ist הצדוקים nicht ursprünglich und steht nur in den späteren Talmuddrucken für הסינין. In Sanh. 90b steht צדוקים statt des ursprünglichen כותים. S. Rabbinowicz zu beiden Stellen.

Zu S. 69, Anm., Z. 11. Im Targumzitat zu 1, 7 l. ולאתר st. ולאלתר, מצבורי ist nur eine falsche Lesung für מצנורי.

Zu S. 70. In 1, 13 und 14 dürfen die Verba שנעשה und שנעשו nicht mit dem Präsens übersetzt werden.

Zu S. 73. Syntaktisch ist nur die Erklärung von 2, 3 berechtigt, nach welcher ולבי נוהג בחכמה ein eingeschobenen Satz und ולאחוז mit למשוך parallel ist. Aber auch inhaltlich gibt diese Auffassung einen vortrefflichen Sinn. — I b. . . אחז ב heißt nicht in Besitz ergreifen, sich bemächtigen, sondern — wie L. selbst in 7, 18 übersetzt — an etwas festhalten.

Zu S. 73 (2, 7). בני בית sind nicht die im Hause geborenen Sklaven (= ילידי בית), sondern die Hausgenossen, die Mitglieder des Hofstaates. Vgl. den בן בית der Königsgleichnisse des Midrasch. z. B. Lev. r. c. l. Ende im Gleichnisse R. Hoschajas: למלך שנגלה על בן ביתו.

Zu S. 74., Anm. (1, 8). שידא wird im Targum nur dann zur Übersetzung von ירך verwendet, wenn dieses in übertragener Bedeutung die Seite eines Gegenstandes bedeutet, niemals zur Wiedergabe

des Wortes, wo es den Körperteil bedeutet. »Im Späthebräischen ist ירך = Schamteile, vgl. z. B. Exod. r. zu 1, 16 ירכותיה מצטננות . . .« Aber in diesem Satze bedeutet das Wort die Hüften selbst. Zur Erkl. von שדה im Sinne von »Frau« ist also das aramäische Wort nicht heranzuziehen.

Zu S. 77 (2, 23). Das Singularsuffix in עניו distributiv zu verstehen, es auf ימיו zu beziehen und ענין hier mit Inhalt zu übersetzen, ist unnötig. Eher könnte man וכעס zu מכאובים ziehen und übersetzen: Alle seine Tage hindurch sind Schmerzen und Verdruß seine Beschäftigung. Die Bedeutung Inhalt zeigt das Wort erst in der exegetischen Terminologie der Tannaiten.

Zu S. 80 (3, 3). Der Gegensatz zwischen הרג und רפא hat seine gute Analogie in Deut. 32, 39, Hiob 5, 18 (מחץ – רפא). Soll aber להר zu להרם emendiert werden, dann muß man לְרַפֵּא lesen für לרפוא.

Zu S. 91 f. Um die oben erwähnte Deutung von 4, 15 auf Ptolemäus Euergetes, den Sohn des zweiten Ptolemäers, zu gewinnen, muß L. dem Texte geradezu Gewalt antun. Er übersetzt: עם הילד השני »auf der Seite des Sohnes des zweiten [Ptolomäers].« Selbst zugegeben, daß dieser Sinn von השני möglich ist, so mußte das ה vor ילד beseitigt werden. Aber auch dann bliebe die Schwierigkeit, daß sich יֶלֶד in solcher Bedeutung »Sohn von N.« überhaupt nicht findet (nur in der Mehrzahl: Gen. 30, 36 und sonst). Zu Gunsten seiner Erklärung muß L. auch V. 15 und 16 ganz von V. 13 und 14 scheiden, während doch irgend ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Verspaaren bestehen muß, wie schon aus dem Vorkommen des Wortes ילד in beiden ersichtlich ist.

Zu S. 94, Anm. Z. 9. Der Satz aus dem Midrasch ist nur zur Hälfte zitiert und nach להסריש ausgelassen: בין נדר לנדר מיניין מיפתח. Dadurch entfällt auch die aus dem Midraschsatze gezogene Folgerung.

Zu S. 96, Anm. letzte Zeile. Nach ענין fehlt רע.

Zu S. 111. Es ist schwer zu glauben, daß הוה sich auf die Weiber bezieht, da doch im vorhergehenden nur אִשָּׁה im Singular vorkommt und הוה überdies das männliche Pronomen ist.

Zu S. 112. Die Erklärung von תאיר פניו mit: »sie macht einsichtig, klärt den Blick« steht in Widerspruch mit der Übersetzung: »erleuchtet sein Angesicht«. Jenes wäre hebräisch תאיר עיניו.

Zu S. 117. Das Pluralsuffix in לפניהם kann sich nicht auf האלהים beziehen; die angeführten Beispiele der Pluralkonstruktion von אלהים bieten keine genügende Analogie für eine solche Annahme.

Zu S. 118. Das Kethib יבחר (9, 4) kann nicht als Pual gesprochen werden, sondern nur als Niphal. Die Punktation im Texte hat nur für das Kerê Geltung.

Zu S. 120. Die Stellung des Subjektes in dem Satze ואדם לא זכר beweist, daß זכר als Plusquamperfectum zu verstehen ist. »Kein Mensch hatte an jenen armen Mann gedacht.« D. h. zur Zeit der Not, bevor sich die Weisheit des in der belagerten Stadt lebenden armen Mannes kundgegeben hatte, indem er die Stadt rettete, hatte keiner seiner Mitbürger an ihn gedacht, weil die Weisheit des Armen unbeachtet bleibt.« Denn daß man nach seiner rettenden Tat seiner gedachte, dafür ist ja Koheleth selbst ein Zeuge.

Zu S. 124 (Anm. zu 10, 9). Es muß heißen nh. הסתכן, aram. אסתכן.

Zu S. 135. Mit Unrecht folgt L. der bei J. Levy, Neuhebr. Wb. III, 616 sich findenden Erklärung für ענבות, womit in b. Sabbath 152a החנב (12, 8) gedeutet wird. Denn auch hier bedeutet ענבות dasselbe was in Berach 24 a, Sanh. 38 b und sonst, also keineswegs »das männliche Glied«.

Zu S. 139 (12,9). Die Erklärung von למד דעת את העם mit »lehrte er das Volk kennen« muß als verfehlt bezeichnet werden. Man kann jene Worte nicht anders verstehen, als in dem Satze (Ps. 91, 10) המלמד אדם דעת. Daß in diesem ersten Verse des Epilogs ein Hinweis auf das Buch der Sprüche Salomos enthalten ist (תקן משלים הרבה), in denen der weise König das Volk Erkenntnis lehrte, während die Betrachtungen des Buches Koheleth nur für einen engeren Kreis bestimmt waren, konnte L. natürlich vermöge seiner Anschauung über die in Koheleth redenden Weisen nicht annehmen. Neben den oben angeführten Momenten ist gerade dieser Anfang des Epilogs ein besonders klarer Hinweis darauf, daß der Verfasser des Kohelethbuches in Koheleth den weisen König Salomo reden läßt. Auch die Bedeutung von 12, 8 hat L. verkannt. Es ist einfach eine Wiederholung des Leitsatzes 1, 2, der in bedeutsamer Weise auch an den Schluß des Ganzen gestellt ist. Daß auch die Einführung des Redenden (אמר הקוהלת) wiederholt wird, zeigt die Absicht, die Fiktion, daß in diesen Betrachtungen Koheleth-Salomo spricht, für das Ganze festzuhalten. Im Epilog spricht dann der Verfasser selbst und darum von Koheleth in dritter Person.

Zu S. 141. Im Sinne der von L. angeführten Worte Maimunis zu Kelim IX,6 bedeutet משטרות נטועים nicht »Stöcke mit eingesetzten Nägeln«, sondern die in die Stöcke eingesetzten Nägel selbst. Auch ist in der Maimuni-Stelle כלי עץ unrichtig mit »Hirtenstab« übersetzt.

Es ist ein Holzstecken (im Original עצא מן עוד, was Derenbourg so übersetzt מקל מן עץ). Überhaupt ist מלמד nicht Hirtenstab, sondern der Stecken des Ochsentreibers. Vgl. Abulwalids Wörterbuch Art. דרב und Art. למד.

Zu S. 147, Anm. 1. Die Erklärung Raschis zu 3, 5 (בחורי ישראל מישלכים) bezieht sich ausschließlich auf den von ihm selbst zitierten Satz in Klagelieder 4, 1 (תשתפכנה אבני קדש), den er auf Grund des folgenden Verses (בני ציון) auf die Jünglinge Jerusalems bezieht, ohne dabei an irgend einen Zusammenhang zwischen אבנים und בנים zu denken.

Budapest. W. Bacher.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

(Fortsetzung.)

III. Bibelwissenschaft.

Radlinsky, J. Apokryfy judaistyczno-chrzescianskie w polskich przeróbkach (Jüdisch-christliche Apokryphen in polnischen Bearbeitungen.) Warschau. Wende. 1911. (5) u. 107 u. (1) S. kl.-4.

Bayer, Edm. Das 3. Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia. Gekrönte Preisschrift. (XIII, 161 S.) 1911. [Aus Biblische Studien. 1. Heft. Hrsg. v. Prof. Dr. D. Bardenhewer. XVI. Bd] gr.-8. Freiburg i. B. Herder.

Diettrich, G. Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übers. u. mit einem Kommentar versehen. Berlin 1911. (XXIII, 136 S.) 8.

Frankenberg, W. Das Verständnis der Oden Salomos. Gießen 1911. (VII, 103 S.) 8. (Beiheft XXI zu Z. A. W.)

Grimme, Hub. Die Oden Salomos. Ein krit. Versuch. Heidelberg, Carl Winter, 1911.

Hansen, H. Die »Oden Salomos« in deutschen Nachdichtungen (78 S.) kl.-8. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1911.

Viteau, J. Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction. Avec les principales variantes de la version syriaque par F. Martin. Paris 1911. 431 S. 8.

Cornely, Rudolph S. J. Commentarius in librum sapientiae. Opus postumum ed. Francisc. Zorell, S. I. (VII, IV, 614 S.) 1911. 8.

Eberharter, Andr. Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des A. T. dargestellt. (IV, 77 S.) 1911. [Aus »Abhandlungen, Alttestamentliche«, 3. Heft.]

Schleifer, J. Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. II. Wien 1911. (39 S.) 8.

Humbert, P. Le Messie dans le Targum des Prophètes. Lausanne 1911. (71 S.) 8.

Glaue, Paul u. Alfr. **Rahlfs**. Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. Berlin, Weidmann. [S.-A. aus: »Nachr. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen«.]

Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Lex.-8. Berlin, Weidmann.

Psalter, der Cambridger (Hs. Ff. 1. 23 University Libr. Cambridge), zum 1. Male hgb. m. bes. Berücks. der lateinischen Texte von K. Wildhagen. I. Text m. Erklärung. Hamburg, Grand.

Rahlfs, A. Lucians Rezension der Königsbücher (298 S.) 1911. [Aus: Septuaginta-Studien. Hrsg. v. Alfr. Rahlfs.] gr.-8. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

Wright, W. A. The Hexaplar Psalter, being the book of Psalms in six English versions. Cambridge, University Press, 1911. (398 S.) 4.

Hänel, Lic. Johs. Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta u. der Peschittha in der Genesis. (88 S.) 1911. 8. [Aus: Zeitschrift f. die alttestamentliche Wissenschaft.] Beihefte. gr.-8. Gießen, A. Töpelmann.

Heller, Dr. Ch. Untersuchungen über die Peschittâ zur gesamten hebräischen Bibel. Zugleich ein Beitrag zur Erkenntnis der alten Bibelübersetzungen. 1. Tl. (72 S.) 1911, gr.-8. Berlin, M. Poppelauer.

Schrift, die Heilige, des Alten u. Neuen Testamentes. Mit dem Urtexte der Vulgata. Übersetzt u. mit erklär. Anmerkungen versehen von Augustin Arndt, S. J. 3 Bde. XI, 1020 S. mit 1 farbigen Karte. Lex.-8. Regensburg, F. Pustet, 1910. u. 1911.

Baumgarten, P. M. Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen. [Alttest. Abhandlungen hrsg. von J. Nikel.] Münster 1911. (XX, 170 S.) 8.

Fiebig, Paul. Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besond. Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearb. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911, 8.

Friedländer, G. The Jewish Sources of the Sermon on the Mount. London Routledge and Sons. 1911. XXX (301 S.) 8.

Schmidtke, Alfr. Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag 1911, 8. [1. Heft. Aus: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur.]

Thomsen, Pet. Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systemat. Ordnung mit Autoren- u. Sachregister. Unter Mitwirkung von Herrn v. Criegern, Rich. Hartmann, Sam. Rappaport, Chr. O. Thomsen, Will. Zeitlin u. m. Unterstützung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums bearb. u. hrsg. 2. Bd. Die Literatur der J. 1905—1909. (XX, 316 S.) gr.-8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1911.

Guthe, Herm. Bibelatlas in 20 Haupt- u. 28 Nebenkarten. Mit einem Verzeichnis der alten u. neuen Ortsnamen. Leipzig 1911. (10 S.)

Fischer, H. u. Prof. H. **Guthe**, Drs. Wandkarte von Palästina zur biblischen Geschichte. Nach den Angaben der Bibel bearb. Farbdruck. Leipzig. H. Wagner u. E. Debes. (1911.)

Kiepert's H. neue Wandkarte von Palästina in 8 Blättern. 1 : 200.000. Neue Aufl. Berichtigt von Rich. Kiepert 1911.

Oppermann, E. u. Ed. **Gaebler**. Schulwandkarte von Palästina zur Zeit Christi. 1 : 200.000. Mit 4 Nebenkarten: 1. Plan von Jerusalem. 2. Gebiete der 12 Stämme. (polit. Übersicht) 3. Sinai-Halbinsel. (Zug der Israeliten.) 4. Reisen des Apostels Paulus. Ausgeführt in 5 Höhenschichten. Farbdr. Neustadt (Oberschl.) F. Heinisch 1911.

Schumacher, G. Karte des Ostjordanlandes. Leipzig, J. C. Hinrich's Verlag 1911.

Soden, Prof. D. H. Frhr. v. Palästina u. seine Geschichte. 6 volkstüml. Vorträge. 3. verb. Aufl. Mit 2 (farb.) Karten, 1 Plan von Jerusalem u. 6 Ansichten des hl. Landes. (IV, 111 S.) 1911. 8.

Raffalovich, S. Palästina in der vorbiblischen Zeit. In 3 Abschnitten. 2. Abschnitt. Jerusalem 1911. (56 S.) 12.

Rohrbach, P. Im Lande Jahwehs u. Jesu. 2. Aufl. Berlin-Schöneberg 1911. (368 S.) kl.-8.

Dinsmore, J. C. Die Pflanzen Palästinas. Auf Grund eigner Sammlung n. der Flora Posts u. Boissiers verzeichnet m. Beigabe der arab. Namen v. Prof. Dalman. Hrsg. vom deutschen Verein zur Erforschg. Palästinas unter der verantwortl. Redaktion v. Prof. D. C. Steuernagel. [Aus »Ztschr. d. deutsch. Palästina-Ver.«] (122 S.) Leipzig, J. C. Hinrich's Verlag 1911, 8.

Exner, F. M. Zum Klima von Palästina. Mit einem Vorwort von M. Blanckenhorn. Leipzig, Hinrich, 1911. (60 S.) 8. [Aus »Zeitschr. des dt. Palästina-Vereins.]

Abel, F. M. Une croisière autour de la mer morte. Paris 1911. II 194 S. 8.

Götze, Heinr. Meine Palästinareise vom 28. III.—19. V. 1910. Braunschweig, H. Wollermann. 1911. 8.

Haentzsche, Bruno. Tagebuchblätter aus dem hl. Lande. Hermannsburg, Missionshdlg. 1911. 8.

Trietsch, Davis. Bilder aus Palästina. Berlin-Wilmersdorf, Orient-Verl. 1911. 8.

IV. Jüdische Geschichte und Literatur.

Graetz, H. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 1. Bd. Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit). Nebst synchronist. Zeittafeln. Mit e. Biographie nebst Portr. v. Dr. H. Graetz verf. v. Dr. Ph. Bloch. 2. verb. u. ergänzte Auflage. Bearb. v. Dr. M. Brann. Leipzig, Leiner o. J. [1911] (6), 72, VI bis XXXII, 476 S. 8.

Boehl, Frz. Kanaanäer u. Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. Leipzig, Hinrich, 1911. VIII (118 S) 8. [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Hrsg. von Rud Kittel, 9. Heft.]

Gemoll, Mart. Grundsteine zur Geschichte Israels. Alttestamentliche Studien. (VIII, 480 S. m. 2 farb. Karten) Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1911. gr.-8,

Bettex, Fr. Aus Israels Geschichte. 1. Bd. 2. erweit. Aufl. (190 S.) Striegau, Th. Urban, 1911. 8.

Lehmann-Haupt, C. F. Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit 1 Karte. Tübingen 1911. VII, 344 S. 8.

— Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte. Tübingen 1911 (93 S.) 8. [Religionsgesch. Volksb. II. Reihe, 1. u. 6. Heft]

— Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer u. römischer Zeit. Tübingen, J. C. B. Mohr. [Aus »Religionsgeschichtliche Volksbücher« II. Reihe] 18. Heft.

v. Lichtenberg, R. Frh. Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten u. Palästina Leipzig 1911 (104 S.) 8.

Schiffer, Jun., S. Die Aramäer. Historisch geographische Untersuchungen. Leipzig, Hinrichs, 1911. XII. (207 S.) 8.

Weinheimer, Herm. Geschichte des Volkes Israel. 2. Bd.: Von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. (Die Entstehung des Judentums.) (181 S.) Berlin-Schöneberg, Buchverlag der Hilfe. W. 1911. 8.

Myers, J. M. The story of the Jewish people being a history of the Jewish people since Bible times, with maps and numerous illustrations. Vol. 1. From the Maccabean revolt to the fall of Jerusalem with stories of the Rabbis. London, Kegan Paul, French, Trübner u. Co., 1911 (254 S.) 8.

Bennett, W. H. The Moabite Stone. Edinburgh 1911. (VII, 86 S.) 8.

Sachau, Ed., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr. Leipzig. Hinrichs. 1911. (290 S.) fol.

Ungnad, Arth., Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausg. Unter Zugrundelgg. v. Eduard Sachaus Erstausg. bearb. (VIII, 119 S.) 1911. 8. [Aus »Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients". gr. 8°. Leipzig. J. C. Hinrichs.]

Sidersky, D., Le Calendrier sémitique des Papyri Araméens d'Assouan. Paris. Impr. nationale. 1911. (8 S.) 8°. [Aus: Journal Asiatique].

Sprendling, M., Chronological Notes from the Aramaic Papyri. The Jewish Calendar. Dates of the Achaemenians. 1911. (34 S.) 8. [Aus: »Am Journ. of Sem. Lang. and Lit.« XXVII, 3.]

Schürer, weil. Prof., D. Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. Register zu den 3 Bdn. (113 S.) 8. Leipzig. J. C. Hinrichs Verl. 1911.

Brann, Dr. M., Geschichte der Juden und ihrer Literatur. 2. Tl. Vom Abschluß des Talmud bis zur Vertreibg. der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel. 3. verm. u. verb. Aufl. (VII, 230 S.) Breslau. M. u. H. Marcus. 1911. 8.

Aptowitzer. V., Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. III. u. IV. Heft. Wien, A. Hölder. 1911. (V, 173 S.) 8.

Künstlinger, Dr. David, Altjüdische Bibeldeutung. (36 S.) Berlin. M. Poppelauer. 1911. 8.

Rosenzweig, Rabb. Dr. Adf., Die Altikri-Deutungen. Ein Beitrag zur talmud. Schriftdeutg. Erweit. [Sonderabdr. aus: »Festschr. zu Israel Levys 70. Geburtstag«.] (54 S.) Breslau. M. u. H. Markus. 1911. 8.

Talmud, Der babylonische. Hrsg. nach der Bombergschen Ausg. (Venedig 1520—23) nebst Varianten der späteren revidierten Ausgaben u. der Münchner Talmudhandschrift, übers. u. m. kurzen

Erklärgn. versehen von Lazarus Goldschmidt. V. Bd. Leipzig. O. Harrassowitz. 1911. Lex.-8.

Baneth, Dr. C., Mischnajot. II. Tl. Seder Moëd. 11. Heft. Joma, Sukka 1911. (S. 321—352) 8. Frkfrt. a. M. J. Kauffmann. 8.

Cohn, Rabb. Dr. J., Mischnajot. V. Tl. Seder Kodaschim 2. bis 4. Heft. Sebachim u. Menachot, Abschn. 1—7. (128 S.) 1911. 8.

Hoffmann, Dr. D., Mischnajot. VI. Tl. Seder Tohoroth. 3. Heft. Kelim. Abschn. 13—19 (S. 65—96).

Ratner, B., אהבת ציון וירושלים. Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Traktate: Rosch ha-Schana u. Sukka. Wilna. Selbstverlag. 1911 (IV, 148 S.) 8.

Strack, Herm. L., Pesachim, der Mischnatraktat Passafest mit Berücksicht. des N. T. u. der jetzigen Passafeier der Juden nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. u. erläutert. Leipzig 1911. (48+40 S.) 8. [Nr. 40 der Schriften des Institut. Judaicum in Berlin].

Elmslie, W. A. L., The Michna on Idolatry. Aboda Zara. (Text and Studies XIII, 2) Cambridge, University Press. 1911. XXIX (136 S.) 8.

Zuckermandel, M. S., Gesammelte Aufsätze. 8. Frkf. a. M. J. Kauffmann. I. Tl. Zur Halachakritik. Abdr. aus der Monatsschrift f. G. u. W. d. J. verbessert u. mit Nachträgen versehen zugleich als 3. Bd. des Werkes: Tosefta, Mischna u. Baraitha in ihrem Verhältnis zu einander (VI, 210 S.) 8.

Krauss, Prof. Dr. Sam., Talmudische Archäologie. II. Bd. (VII, 722 S.) m. 35 Abbildgn. Leipzig, Gustav Fock. G. m. b. H. 1911. 8.

Blau, L., Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief. Eine historische Untersuchung. I. Tl. [34. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1910—1911]. Budapest 1911 (80 S.) 8.

Nordin, Hialmar, J., Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu. Beitrag zur zeitgeschichtl. Beleuchtung der Aussprüche des Neuen Testamentes in sexuellen Fragen. Nach der schwed. Handschrift verdeutscht v. W. A. Kastner u. Gust. Lewié.

Feuchtwang, D., Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Wien 1911. (56 S.) 8.

Iterson, A. van, Armenzorg bij de Joden in Palestina van 100 vor Chr,—200 n. Chr. Proefschr. Leiden 1911. (IX, 126 S.) 8.

Hirschfeld, Dr. Leo, Die Lebensweisheit der talmudischen Literatur (Talmud u. Midraschim) in dichterischer Gestaltung (IV, 125 S.) Frkf. a. M. J. Kauffmann. 1911. 8.

Salomonski, Mart., Gemüsebau und Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah. (71 S. m. Fig.) 8. Berlin. M. Poppelauer. 1911.

Loew, J. Die Meerzwiebel. Breslau. Markus. 1911. (VII S.) 8. [SA. aus: Festschrift zu J. Lewys 70. Geburtstage.]

Wünsche, Aug., Der Kuß in Bibel, Talmud u. Midrasch. [»Zum Teil aus: Festschr. zu Israel Lewys 70. Geburtstag«.] (59 S.) Breslau. M. u. H. Marcus. 1911. 8.

Zuckermandel, M. S., Die Befreiung der Frauen v. bestimmten religiösen Fragen nach Tosefta u. Mischna. Ein Beitrag zur Entwicklung der Halacha im Anschluß an meine Darstellungen in dem Buche: Tesefta, Mischna u. Baraita. Bd. I u. II. Frkf. a. M. 1908—1910. [Aus »Festschr. zu Israel Lewys 70. Geburtstag«]. (XXVIII S.) M. u. H. Marcus. 1911. 8.

Preuss, J., Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde u. der Kultur überhaupt. Berlin 1911. (VIII, 735 S.) 8.

(Fortsetzung folgt.)

Protokolle.

I.

Zehnter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Wieder ist es uns eine schmerzliche Pflicht, zu Beginn dieses Berichtes zweier unserer verdientesten Mitarbeiter, die das Zeitliche gesegnet haben, dankbar zu gedenken. Am 19. Januar d. J. verschied Herr Privatdozent Dr. Georg Caro-Zürich, von dessen »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit« der erste Band als Teilwerk unseres »Grundrisses« erschienen ist. Am 3 September d. J. entriß der Tod Herrn Universitätsprofessor *D.* Dr. Nikolaus Müller-Berlin seinen zu einem großen Teile der Wissenschaft des Judentums gewidmeten Studien. Wie das oben genannte Caro'sche Werk gehört auch die Müller'sche Schrift über »Die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom« zu den besten Leistungen, die unsere Gesellschaft bisher aufzuweisen hat. Beiden Gelehrten werden wir ein treues Andenken bewahren.

Auch das abgelaufene Geschäftsjahr stand im Zeichen des steten Aufstiegs, dessen die Gesellschaft sich bisher zu erfreuen hatte. Die Generalversammlung, die am 3. Januar 1912 in Berlin stattfand, wählte den bisherigen Ausschuss durch Zuruf wieder, der sodann in seiner anschließenden konstituierenden Sitzung den unterzeichneten Vorstand in seinen Ämtern bestätigte.

Unsere Mitgliederzahl ist von 1360 auf 1495 gestiegen. Mit großer Genugtuung verzeichnen wir den Zuwachs an Mitgliedern — unter ihnen die Kultusgemeinden zu Czernowitz, Mährisch-Ostrau, Pécs in Österreich-Ungarn, — wo wir im Berichtsjahre mit einer Propaganda eingesetzt haben. Die Rechte eines Stifters erwarben Herr Oscar und Frau Betty Tietz-Berlin, welche bei unserer Gesellschaft eine »Oskar und Betty Tietz-Stiftung« mit einem Betrage von 5000 Mark begründeten, die Herren Prof. A. Sachs-Breslau und Etatsrat I. S. Salomonsen-Kopenhagen; ferner ließen den verstor-

benen Herrn Dr. J. H. Goldschmidt-Berlin dessen Erben als immerwährendes Mitglied bei uns eintragen. Die Zahl unserer Stifter und immerwährenden Mitglieder beträgt danach 39. Im einzelnen veranschaulicht die nachstehende Tabelle die Verteilung unserer Mitglieder auf die einzelnen Länder.

	Ortschaften		Immerw. Mitglieder		Zahlende Mitglieder	
	1911	1912	1911	1912	1911	1912
Deutschland	225	233	26	30	1020	1079
Oesterreich-Ungarn	77	97	3	4	217	265
Amerika	20	20	—	—	36	40
Niederlande	6	7	—	—	10	14
Rußland	6	6	—	—	17	24
England	2	4	—	—	22	28
Schweiz	4	4	—	—	14	17
Italien	3	3	—	—	3	3
Schweden	3	3	—	—	3	3
Belgien	2	2	3	3	1	3
Dänemark	1	1	—	1	6	6
Frankreich	1	1	1	1	4	5
Bulgarien	1	1	—	—	1	1
Luxemburg	1	1	—	—	1	1
Serbien	1	1	—	—	1	1
Türkei	1	1	—	—	1	1
Indien	1	1	—	—	1	1
Transvaal	1	1	—	—	2	2
Palästina	—	1	—	—	—	1
Rumänien	1	—	1[1])	—	—	—
			34	39	1360	1495

Unsere Einnahmen betrugen 33 624,76 M., unsere Ausgaben 34 101,76 M.; der aus dem Jahre 1910/11 stammende Fehlbetrag ist von 104,76 M. auf 581,70 M. gestiegen. Tatsächlich sind aber unsere Ausgaben noch um 2200 M. höher zu veranschlagen, welche wir aus dem Sonderfond für das Corpus Tannaiticum verauslagt haben. Da unsere wissenschaftlichen Unternehmungen neben den bisher gezahlten Honoraren im nächsten Geschäftsjahre erhebliche Druckkosten erfordern werden, so werden wir der Gesundung unserer Finanzen,

[1]) Nach Wien verzogen.

bezw. der Beschaffung erheblich größerer Mittel für unsere Arbeiten, in noch viel höherem Maße als bisher unsere Beachtung widmen müssen.

Unsere Mitglieder erhielten wie bisher die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« und das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1912«, ferner die in zwei Bänden »Gesammelten Abhandlungen von Ludwig Philippson«, welche seine Söhne der Gesellschaft in einer großen Anzahl von Exemplaren zum Geschenk gemacht hatten, den Vortrag »Ludwig Philippson« von J. Elbogen und die im deutschen Reiche ansässigen, auf Wunsch aber auch die außerdeutschen Mitglieder die Festschrift »Zur Jahrhundertfeier des Juden-Edikts vom 11. März 1812« von P. Rieger. — Das »Gesamtarchiv der deutschen Juden« sandte unseren Mitgliedern auf ihren Wunsch seine »Mitteilungen«, der »Verband der deutschen Juden« die sehr lesenswerte Nummer 11 seines »Korrespondenzblattes«.[1]) — Eine Reihe von guten wissenschaftlichen Werken lieferten wir unsern Mitgliedern zu einem ermäßigten Preise.

Die Gesellschaft gab im Berichtsjahre außer der Monatsschrift heraus:

1. N. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom.
2. S. Krauß, Talmudische Archäologie, Bd. 3 (Bd. 9 des Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums).
3. J. Elbogen, Ludwig Philippson. Vortrag.

Im Druck befindet sich J. Elbogen, »Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung». — Eine hebräische Überarbeitung der »Talmudischen Archäologie« von S. Krauß wird voraussichtlich im Jahre 1913 erscheinen.

Mit Subvention der Gesellschaft sind erschienen:

1. M. Guttmann, Mafteach ha-Talmud, Bd. 1, Heft 1 und 2.
2. M. Grunwald u. a., Die Hygiene der Juden.

3—4 die aus Anlaß der Zentenarfeier der preußischen Judenemanzipation erschienenen Festschriften von J. Freund und P. Rieger.

5—9. die weiter unten als subventioniert bezeichneten Werke 2. 3, 4. 6. und 2;

ferner subventionierte die Gesellschaft wie früher die Veröffentlichungen des Vereins »Mekize Nirdamim« und des »Verbandes für Statistik der Juden«.

---

[1]) Reklamationen sind baldigst an das Büro der Gesellschaft zu richten; die Gesammelten Abhandlungen von L. Philippson stehen den Mitgliedern, die sie noch nicht erhalten haben, noch weiter zu Gebote, und zwar broschiert kostenlos, in 2 vornehmen Einbänden gegen Zahlung von 2 Mark.

Die »Monatsschrift« ist auch im letzten Jahre bestrebt gewesen, die verschiedenen Sondergebiete der Wissenschaft des Judentums gleichmäßig zu pflegen. Die viel erörterten Schwierigkeiten, die sich diesem Vorhaben in den Weg stellen, haben auch in der abgelaufenen Berichtsperiode noch nicht überwunden werden können. Die Arbeitslust wendet sich nach wie vor mit Vorliebe der nachbiblischen Zeit zu. Auf den verbleibenden mannigfachen Gebieten, auf dem der jüdischen Geschichte der verschiedenen Ländern, auf dem der Traditionsliteratur und dem der exegetischen, religionsphilosophischen und poetischen Literatur ist jedoch der Zustrom der Abhandlungen dauernd so groß, daß die Verfasser nicht selten länger als ein Jahr auf die Veröffentlichung ihrer Arbeiten warten müssen. Damit hängt auch die Tatsache zusammen, daß manche von unseren Mitgliedern wiederholt mit Recht begehrte Übersichten und Zusammenstellungen stets von neuem beiseite geschoben werden mußten. Es kann daher nur immer wieder gewünscht werden, daß die materiellen Mittel der Gesellschaft eine Erweiterung des Umfanges der Monatsschrift gestatten möchten.

Infolge des Todes, bezw. des freiwilligen Ausscheidens mehrerer Mitarbeiter des Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums hat der Ausschuß sich genötigt gesehen, in eine Revision des ursprünglichen Planes für dieses Unternehmen einzutreten. Wir haben die Herren Oberrabbiner-Stellvertreter Dr. H. Brody-Prag, Rabbiner Dr. Funk-Boskowitz, Prof. Dr. M. Guttmann-Budapest, Prof. Dr. E. Mahler-Budapest, Prof. Dr. A. Marx-New-York, Privatdozent Dr. J. Pollak-Prag, Rabbiner Dr. Steckelmacher-Mannheim für die Bearbeitung der Grundriß-Teilwerke Neuhebräische Poesie, Einleitung in den Talmud, Geschichte der Halacha, Chronologie, Nachbiblische jüdische Literatur bis zum Erlöschen des Gaonats, Judentum und Islam, Judentum und Christentum gewonnen. Ferner stehen Verhandlungen, welche die Ergänzung der trefflichen Talmudischen Archäologie von Herrn Prof. Dr. S. Krauß-Wien durch zwei Bände, betitelt Synogale bezw. Politische Altertümer, bezwecken, vor ihrem Abschluß. Das Erscheinen des zweiten Bandes der Caroschen Wirtschaftsgeschichte ist gesichert. Den vollständigen neuen Grundriß-Plan hoffen wir spätestens im nächsten Bericht vorlegen zu können.

Die Vorarbeiten für das Corpus Tannaiticum schreiten weiter in erfreulicher Weise fort. Von der kritischen Mischnaausgabe hoffen wir im Laufe des nächsten Jahres den ersten Teil veröffentlichen zu können. Mit der Bearbeitung der Tosephta ist Herr Dr. Krengel auf das Eifrigste beschäftigt. Die Bearbeitung des Siphre hat, wie

wir zu unserer Freude berichten können, Herr Dr. Horovitz-Breslau übernommen, der ja auch dem Mischnawerke seine wertvolle Mitarbeit angedeihen läßt.

Die Artikel für den ersten Band der Germanica Judaica sind jetzt abgeliefert. Die Redaktion ist im Laufe des Jahres damit beschäftigt gewesen, die erforderliche Gleichmäßigkeit endgültig herbeizuführen. Diese Arbeit und die Anfertigung der notwendigen Abkürzungs-, Personen und Ortsregister sind nahezu beendigt. Band I wird daher im Laufe des Jahres 1913 erscheinen können. Gleichzeitig sind die Vorarbeiten für Band II unter Mitwirkung des Gesamtarchivs der deutschen Juden wesentlich gefördert worden. Ein vorläufiges Orts- und Personenverzeichnis für den ersten Teil des 2. Bandes (bis 1348) hoffen wir noch im Laufe des Jahres 1913 fertig zu stellen.

Der zweite Band des Maimonideswerkes wird wohl demnächst dem Druck übergeben werden.

Der Ausschuß bewilligte in seinen Sitzungen vom 3. Januar und 24. Juni 1912 Subventionen. 1. Herrn Dr. E. Becker-Naumburg a. Qu. für sein Werk über Die jüdischen Katakomben auf Malta, 2. Herrn J. Last-Ramsgate für seine Ausgabe des Bibelkommentars von Josef ibn Kaspi, Heft 2, 3. Herrn Rabb. Reich-Batorkeszi für seinen Kommentar zu Erubin, 4. Herrn Rosanes-Rustschuk für den 2. Band seiner Geschichte der Juden in der Türkei, 5. der Buchhandlung J. Kauffmann-Frankfurt a. M. für den Fall des Weitererscheinens der Z. f. H. B., 5. Herrn Prof. Strack-Groß Lichterfelde für seine photographische Ausgabe des Münchener Talmudcodicis, 7. Herrn Rabb. Dr. Theodor-Bojanowo für seine Ausgabe des Bereschit rabba, 8. Herrn Ben Jehuda-Jerusalem für den 4. Band seines Thesaurus und 1. Herrn Goldhor-Safed für sein Werk über die Geographie Palästinas, 2. Herrn Dr. Jampel-Schwedt für seine Schrift: Vom Kriegsschauplatz der israelitischen Religionswissenschaft, 2 Teil, 3. Herrn Herschberg-Bialystock für sein dreibändiges Werk: Jüdische Altertümer im Zeitalter der Mischna und des Talmud, 4. Herrn Dr. Lazarus-Cassel für seine Geschichte des Westfälischen Konsistoriums, 5. Herrn Rabb. Dr. Weinberg-Neumarkt für seine Geschichte der Juden in der Oberpfalz.

In mehreren Fällen gaben wir auf Anfragen Auskunft über Literatur für wissenschaftliche Arbeiten.

Das Arbeitsgebiet der Gesellschaft hat im Berichtsjahre eine erfreuliche Erweiterung erfahren durch die ihrer Verwaltung übertragene Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung, welche aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr des Geburtstages Ludwig Philippsons von der Synagogen-Gemeinde Magdeburg ins Leben gerufen

wurde. Das Stiftungskapital beträgt über 9000 Mark; diese Summe ist aufgebracht worden von 50 jüdischen Gemeinden Deutschlands, und zwar befinden sich unter dem Stiftergemeinden nicht nur die führenden großen, sondern auch eine Reihe kleiner und kleinster Gemeinden. Die Erträgnisse dieser, zur dauernden Ehrung eines »Großen in Israel« errichteten Stiftung sollen dazu verwandt werden, um gediegene, allgemeinverständliche Schriften, die zur Aufklärung über Juden und Judentum dienen, unentgeltlich oder zu mäßigen Preisen zu verbreiten, in erster Reihe an kleine, bedürftige Gemeinden, deren Schulen und Beamte, sowie an Vereine und Institutionen zur Erziehung und Förderung der jüdischen Jugend. Die Erträgnisse dieser Stiftung werden voraussichtlich in der Sitzung unseres Ausschusses am 30. Dezember d. J. zum ersten Male zur bestimmungsgemäßen Verwendung gelangen.

Betreffs der Entrichtung der Beiträge für das neue Geschäftsjahr bitten wir unsere Mitglieder dringend, diese baldmöglichst an unseren Schatzmeister, Herrn Paul Veit Simon, Berlin W. 56, Hinter der Katholischen Kirche 1, Postscheckkonto Berlin 7030, abführen zu wollen. Wir bitten unsere verehrlichen Mitglieder dringend und wiederholt, uns in der finanziellen Sicherstellung der Gesellschaft und ihrer Arbeiten — und das bedeutet für uns der prompte Eingang der Beiträge — unterstützen zu wollen. Abgesehen von der Bedeutung der Gesellschaft für die jüdische Allgemeinheit leistet sie jedem einzelnen Mitgliede soviel, daß wir dieses Entgegenkommen seitens unserer Freunde erwarten dürfen.

Die Zeitschrift für hebräische Bibliographie ist im Jahre 1912 nicht erschienen. Denjenigen Mitgliedern, die indessen den Abonnementsbetrag mit 5,10 M. eingesandt haben, wird dieser nunmehr auf ihren Beitrag gutgeschrieben werden; sie haben mithin nur noch den entsprechenden Rest an unsere Kasse abzuführen.

Beitrittserklärung und Mitteilung von Wohnungsänderungen sind nur zu richten an Herrn Dr. N. M. Nathan, Berlin N. 24, Große Hamburgerstr. 29, Postscheckkonto Berlin 11776.

Wir haben in vorstehendem einen gedrängten Bericht über die Tätigkeit unserer Gesellschaft im letzten Geschäftsjahre gegeben, soweit sie sich in abgeschlossenen Leistungen dargestellt hat. Die Wirksamkeit unserer Gesellschaft gibt sich aber auch darüber hinaus im geistigen Leben unserer Glaubensgemeinschaft zu erkennen. Ihr steigendes Ansehen in der wissenschaftlichen Welt wie in dem gebildeten Publikum, die Aufmerksamkeit und die Teilnahme, mit denen man unseren Veröffentlichungen begegnet, und die sich auch in einem

erhöhten Absatz unserer Werke offenbaren, die Erweckung des literarischen Interesses unter den Gebildeten unserer Glaubensgemeinschaft, das alles sind Erfolge, deren unsere Mitglieder sich aufrichtig freuen dürfen. Auch der Aufsatz, den die Zeitschrift Ost und West aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens unserer Gesellschaft veröffentlichte, darf als ein Beweis der erhöhten Beachtung gelten, die unseren Bestrebungen entgegengebracht wird. Nun hoffen wir einen weiteren Schritt zu tun, um unserer Gesellschaft zu dienen. Indem wir ihre Generalversammlung nicht wie in den Vorjahren nach Berlin, sondern nach Breslau einberufen, geben wir der Zuversicht Ausdruck, daß die Breslauer Tagung den Mitgliedern im Osten unseres Vaterlandes, in Rußland und Oesterreich-Ungarn Gelegenheit geben werde, sich zu gemeinsamer Beratung zusammenzufinden, zum Wohle unserer dem Judentum und seiner Wissenschaft gewidmeten Arbeit. Daß die Breslauer Generalversammlung auch die Werbekraft der Gesellschaft aufs neue erweisen und ihr eine erhebliche Anzahl neuer Mitglieder zuführen möge, ist unsere Hoffnung.

Berlin, im November 1912.

Philippson. Guttmann. Bloch.

II.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

im Sitzungssaale der Repräsentanten-Versammlung der Synagogen-Gemeinde zu Breslau, Wallstr. 14, am Montag, den 30. Dezember 1912, vormittags 10 Uhr.

Anwesend die Herren: Adler, Bacher, Blau, Bloch, Brann, Cohn, Elbogen, Freimann, Guttmann, Lucas, Philippson, Porges, Rosenthal, Nathan, stellvertr. Schriftführer.

Entschuldigt die Herren: Baneth, Cohen, Kalischer, Kroner, Mayer, Mittwoch, Poznanski, Schwarz, Simon, Simonsen, Sobernheim, Steckelmacher, Weiße, Werner.

Der Vorsitzende Philippson eröffnet die Sitzung und begrüßt den neu in den Ausschuß eingetretenen Herrn Dr. Freimann. Er hält sodann einen warm empfundenen Nachruf auf die in dem letzten Halbjahre dahingeschiedenen Herren Professoren Nikolaus Müller-Berlin und David Heinrich Müller-Wien, deren Andenken die Versammlung durch Erheben von den Sitzen ehrt.

Herr Prof. Dr. Guttmann begrüßt den Ausschuß namens seiner Breslauer Mitglieder in Breslau, das durch mannigfache Bande, besonders durch das jüdisch-theologische Seminar, das erste seiner

Art, mit der Wissenschaft des Judentums verknüpft sei, und dankt für die Ehre, welche der Gemeinde Breslau und den Breslauern Mitgliedern durch die Einberufung der Sitzung des Ausschusses und der Mitgliederversammlung nach Breslau erwiesen worden sei.

Der Vorsitzende Philippson dankt für die Begrüßung, die Rücksicht auf die geistigen Häupter der Gemeinde Breslau und die hervorragendsten Mitglieder der Gesellschaft hatten es dieser zur Pflicht gemacht, in Breslau zu tagen. Er gibt dem Wunsche Ausdruck, daß die Mitglieder des Ausschusses auch weiter in derselben herzlichen Uebereinstimmung wie bisher zusammenarbeiten möchten.

Der gedruckt vorliegende Jahresbericht wird zur Kenntnis genommen und genehmigt. Im Anschluß daran legt Elbogen im Auftrage von Herrn Dr. Yahuda-Berlin die vollständige arabische Ausgabe der »Herzenspflichten« von Bachja vor; der Ausschuß nimmt mit lebhafter Genugtuung von der Fertigstellung des Werkes Kenntnis. — Ferner werden die ersten 8 Aushängebogen des Grundriß-Werkes »Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung« von Elbogen vorgelegt und das Erscheinen des Werkes für die erste Hälfte des Jahres 1913 in Aussicht gestellt.

Bei der Beratung über das Corpus Tannaiticum wird beschlossen, daß der Vorsitzende mit Herrn Dr. Baneth wegen einer schnelleren Herausgabe der Mischna verhandeln und ihm vorschlagen soll, geeignete Mitarbeiter (Guttmann-Budapest, Chajes-Triest) heranzuziehen. — Guttmann berichtet, daß Krengel-B.-Leipa zum April den ersten Seder der Tosefta druckfertig stellen werde.

Betreffs der Germania Judaica berichtet Brann, daß der erste Band Ende 1913 die Presse verlassen könne.

Nach dem Berichte Guttmanns liegen die Beiträge für den 2. Band des Maimonides-Werkes sämtlich vor; mit dem Druck kann demnächst begonnen werden.

Die Neuübertragung von einigen Grundriß-Teilwerken wird zur nochmaligen Beratung an die Kommission zurückverwiesen. Bacher teilt mit, daß er im Verein mit Poznanski die Bearbeitung der »Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft« für den Grundriß übernehme, wofür ihm der Vorsitzende den Dank des Ausschusses ausspricht. Die endgiltige Uebertragung der »Biblischen Archäologie« an Krauß-Wien wird gutgeheißen; das Werk soll den Umfang von 30—35 Bogen nicht überschreiten. Die Aufnahme der beiden Ergänzungsbände zur »Talmudischen Archäologie« in den Grundriß wird unter den vereinbarten Bedingungen beschlossen. — Mittwoch-Berlin soll aufgefordert werden, die »Epigraphik« für den Grundriß auf jeden Fall zu bearbeiten. — Der Antrag des Herrn Dr. Weißenberg-Elisa-

bethgrad, betr. die Aufnahme zweier Werke über die jüdische Stammeskunde und die jüdische Volkskunde in den Grundriß, wird der Kommission für den Grundriß überwiesen.

Die Herausgabe eines Werkes »Tradition und Tradenten« von Bacher-Budapest durch die Gesellschaft wird beschlossen

Subventionen wurden bewilligt: Herrn Wertheimer-Jerusalem zur Herausgabe von Midraschim, Herrn Albeck-Warschau zur Herausgabe seines Werkes über den palästinensischen Talmud, Herrn Jawitz-Antwerpen zur Herausgabe des 9. Bandes seines Werkes Toledot Israel, Herrn Dr. Löwenstein-Mosbach zur Bearbeitung seines Corpus approbationum, Herrn J. Kauffmann, Frankfurt a. Main für die weitere Herausgabe der ZfHB.

Von dem Werke S. Wolff, »Das Recht der isr. Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden« sollen 20 Exemplare zum Buchhändlerpreis angekauft werden.

Die Beratung der Anträge Kahana-Kiew, Edition hebr. Quellen zur jüdischen Geschichte, und Nüssenbaum-Lublin, Edition von Responsen, wird vertagt.

Die Anträge Ginsburger-Gebweiler, Mühl-Fürth, Pick-Berlin, Norddeutsche Verlagsanstalt-Berlin, Theodor-Bojanowo, Ziegler-Karlsbad und Weinberg-Berlin werden abgelehnt.

Es wird beschlossen, von den aus der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung zur Verfügung stehenden Zinsen 100 Mark bereit zu stellen, um jüdischen Lehrern den Ankauf der 3 Bände der »Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes« von M. Philippson zu ermäßigtem Preise zu ermöglichen.

Die Versammlung ehrt ihren Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. M. Philippson durch Erheben von den Sitzen.

Schluß 2 Uhr.

Philippson. Nathan.

III.

Protokoll über die ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

im Festsaal der Lessing-Loge zu Breslau, Agnesstraße 5, am Montag, dem 30. Dezember 1912, abends 8 Uhr.

Der Vorsitzende Philippson eröffnet die Sitzung um 8½ Uhr und konstatiert, daß die Versammlung satzungsgemäß einberufen ist. Er legt dar, daß der Ausschuß und der Vorstand der Gesellschaft sowohl wegen der historischen Bedeutung für die Wissenschaft des Judentums als auch wegen der Verdienste, welche hervorragende

Mitglieder der Breslauer Gemeinde um die Gesellschaft haben, sich verpflichtet gefühlt habe, diese Versammlung nach Breslau einzuberufen, und begrüßt als Vertreter des Vorstandes der Synagogen-Gemeinde Breslau die Herren Handelsrichter Mugdan und Rittergutsbesitzer Dr. Paul Schottländer, als Vertreter der Repräsentanten-Versammlung die Herren Prof. Dr. Wohlauer und Kaufmann Georg Sachs.

Die Versammlung ehrt das Andenken der Herren Privatdozent Dr. Georg Caro-Zürich, Prof. Dr. David Heinrich Müller-Wien und Prof. Dr. D. Nikolaus Müller-Berlin durch Erheben von den Sitzen.

Der Vorsitzende erstattet den Geschäftsbericht und den Kassenbericht; die beantragte Entlastung des Vorstandes und des Schatzmeisters wird wiederspruchslos genehmigt.

Der bisherige Ausschuß und die Revisoren werden durch Zuruf wiedergewählt. Darauf hält Herr Prof. Dr. Ludwig Blau-Budapest einen Vortrag über die Egyptischen Papyri und den Talmud in gegenseitiger Beleuchtung, in welchem er sich ausführlich über die Papyrusforschung im allgemeinen sowie über ihre buch-, sprach- und rechtsgeschichtliche Bedeutung für die Talmudforschung im besonderen verbreitet. Der Vortrag findet den lebhaften Beifall des zahlreichen Publikums. Der Vorsitzende dankt dem Redner und der Lessing-Loge für die Gastfreundschaft, die sie der Gesellschaft durch Bereitstellung ihres Festsaales gewährt habe.

Schluß $9^3/_4$ Uhr.

Philippson. Nathan.

IV.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

im Festsaale der Lessing-Loge zu Breslau, Agnesstraße 5, am Montag, dem 30. Dezember 1913, abends $9^3/_4$ Uhr.

Der neugewählte Ausschuß konstituiert sich und wählt den bisherigen Vorstand sowie die bisherigen Fachkommissionen wieder.

Schluß 10 Uhr.

Philippson. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Christliche Talmudforschung.

Von V. Aptowitzer.

(Fortsetzung).

8. »Der Segen soll böse Wirkungen der Speise fernhalten«. Ähnlich S. 57: »Das Tischgebet sollte dämonische Einflüsse abwehren, die man in den Speisen fürchtete«. Ferner S. 76: »Rauchwerk dient zur Vertreibung der Dämonen; so bedarf es der Segnung«. — Ja, die Dämonen. Sie treiben in der Religionsgeschichte ihren grausigen Spuk. Wenn ein Religionsgeschichtler etwas nicht verstehen kann oder will, da meldet sich sofort irgend ein hilfsbereiter »böser Dämon«, der bereitwilligst die Verantwortlichkeit für diese und jene religiöse Handlung auf sich nimmt. Vielleicht versuchen die modernen Kakodaimonisten und Schedologen folgende Fragen zu beantworten: 1. Um die bösen Wirkungen der Speisen fernzuhalten, muß der richtige »Gottesname« gesprochen werden. Der Dämon der Baumfrucht läßt sich also durch den »Gottesnamen« über Bodenfrucht nicht einschüchtern, und der Dämon der Bodenfrucht fühlt sich durch den »Gottesnamen« über Baumfrucht nicht im geringsten getroffen. Die Rabbinen wußten es also ganz genau, daß gegen jeden bösen Geist eine besondere Kugel gegossen, gegen jeden Dämon ein besonderes Maschinengewehr gerichtet werden muß. Trotzdem lehren sie[1]), daß auch der allgemeine »Gottesname« »durch dessen Wort alles entstanden« genügt; die Dämonen ergreifen also schon bei einem blinden Schuß die Flucht. Mit ihrer Tapferkeit ist es also gar nicht weit her, und ihr kecker Mut erweist sich als

[1]) Ber. VI, 2.

schwächlicher, widerstandsloser, feiger Trotz. Andererseits aber genügt der Lobspruch vor dem Genuß der Speise nicht, um die dämonischen Einflüsse fernzuhalten; es muß dazu noch das schwere Geschütz des Tischgebetes aufgeführt werden. Also wieder Tapferkeit, Unerschütterlichkeit, Heldenmut. Wie sind nun die Dämonen? Sind sie tapfer oder feige, heldenhaft und wagemutig oder schüchtern und furchtsam, trotzig, kühn und stolz oder zaghaft und schwach? Wer die Religion sub specie daimonitatis betrachtet, muß doch etwas von der Psychologie der Dämonen verstehen. 2. Die Rabbinen schreiben Segenssprüche oder, nach H., »Gottesnamen« vor: beim Anblick eines in voller Blütenpracht stehenden Baumes[1]), beim Anblick eines schönen Menschen[2]), beim Anblick eines jüdischen und nichtjüdischen Herrschers, beim Anblick eines jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten[3]). Was für eine Rolle spielen da die Dämonen? Was für böse Wirkungen sollen da ferngehalten werden[4])?

In einer anderen Stelle dringt auch zu Holtzmann durch den dämonologischen Nebel ein Strahl richtiger Erkenntnis des Grundgedankens der Segenssprüche. Er bemerkt zu IX, 2: »Mit dem Hinweis auf Gottes alles durchwaltende Kraft und Stärke wird heidnischer Aberglaube abgewehrt. Auch auf »Bergen, Höhen; Seen und Strömen; in Wüsten (= Triften, Haiden)« treiben nach heidnischer Meinung allerlei Geister ihr Spiel; so soll der Jude hier den Schöpfer preisen«. Nur der letzte Satz ist richtig. An Dämonen — und anderen heidnischen Aberglauben — haben die Rabbinen bei den Segenssprüchen nicht gedacht, auch nicht in der Absicht, ihn

[1]) Berachoth 43b. Rosch ha-Schanah 11a.

[2]) Tosefta Berachoth VII, 4, Berachoth 58b. Ab. sara 20b, Jer. Berachoth IX, 2 (13b unt.), Ab. sara I, 9 (40a oben).

[3]) Baraitha Ber. 58a.

[4]) Über die Absurdität des Dämonenaberglaubens moderner Religionsgeschichtler, vgl. noch Aptowitzer in WZKM. XXIII, 1909, S. 252—268.

abzuwehren. »So soll der Jude den Schöpfer preisen«. Dies und nichts anderes ist Sinn und Zweck der Segenssprüche: Der Mensch trete nicht mit Ansprüchen an die Natur heran, er soll jeden körperlichen und seelischen Genuß, den ihm das All bietet, als Gnade Gottes, des Schöpfers des Alls, empfinden und diese Empfindung durch einen Lobspruch zum Ausdruck bringen. »Wer aber etwas von der Welt ohne Lobspruch genießt, der macht sich einer Veruntreuung schuldig; denn dem Ewigen gehört die Erde und ihre Fülle«[1]).

9. Tosefta II, 9: »Eine aristokratische Beschränkung des Rechts der Arbeiter: sie sprechen Bekenntnis, Tischgebete, Achtzehngebet nach der Sitte, aber »nicht läßt man sie herabtreten vor die Lade«, d. h. als Vorbeter dürfen sie nicht auftreten«. — Das ist entschieden falsch. Von einer »Rechtsbeschränkung« der »Arbeiter« kann hier nicht die Rede sein. Es handelt sich ja, was Holtzmann verschweigt, um die Zeit der Arbeit, und da das Vorbeten nicht jedermanns Pflicht, sondern eine bezahlte oder Ehrenfunktion ist, so darf nicht der Arbeiter auf Kosten des Arbeitgebers sich mit seinen kantoralen Fähigkeiten produzieren. Wo zeigt sich da Aristokratismus und Rechtsbeschränkung? Es kann aber nur der von einer »aristokratischen Beschränkung des Rechtes der Arbeiter« bei den Rabbinen sprechen, der keine Ahnung hat von der Verherrlichung des Handwerks und der Arbeit im rabbinischen Schrifttum[2]); der nicht weiß, daß hervorragende und hervorragendste Schriftgelehrte selbst Handwerker[3]) und Tage-

[1]) Tosefta Berachoth IV, 1, Babli das. 35a, Jer. das. VI, 4 (9d).

[2]) Vgl. darüber: Ehrentheil, Geist des Talmud, S. 46—51; Bloch, der Arbeiterstand etc.; M. H. Friedländer, Die Arbeit etc.; Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben; S. Meyer, Handwerk und Arbeit im Talmud. [Krauss, Talm. Archäologie, II. 248 ff.]

[3]) Z. B. R. Jochanan der Sandalenmacher, oder der Kupferschmied; vgl. Aptowitzer in Monatschrift 1908, S. 303. R. Jose war ein Gerber, Sabbath 49b oben.

löhner[1]) waren; der nie davon gehört, daß z. B. ein Schriftgelehrter von der Bedeutung eines R. Josua ben Chananja ein Kohlenbrenner war[2]).

Auch die »Würdigung des Judentums« läßt nichts zu wünschen übrig.

10. Daß die »öde Gesetzlichkeit« und die »formale Frömmigkeit« nicht fehlen, ist selbsverständlich; nur hat sie Holtzmann etwas ungeschickt plaziert. IV, 2 wird erzählt, daß R. Nechunja ben ha-Kanah beim Eintritt ins Lehrhaus und beim Verlassen desselben ein Gebet zu sprechen pflegte, und daß seine Schüler ihn nach Inhalt und Bedeutung dieses Gebets gefragt haben. Dazu, ja dazu, bemerkt Holtzmann: »Wie die Lehrerzählungen von Gamliel II, 5, 6 (auch I, 1) zeigt diese das Recht persönlicher Eigenart gegenüber der öden Gesetzlichkeit und rein formalen Frömmigkeit, wie sie von den Schülern des Schriftgelehrten vertreten werden«.

11. Aber was soll man sich über diese Anrempelung wundern, wenn H. es mit Gewissen und gesundem Menschenverstand für vereinbar hält, folgendes zu schreiben: »מוכתום ein Verstopfter. אנדרוגינוס, ἀνδρόγυνος Mannweib, Zwitter. Es ist unsaubere Gelehrsamkeit, welche diese beiden Arten von den Vorgenannten unterscheidet und als Sprecher gemeinsamen Tischgebetes ausschließt. Bei der Ausnahmsnatur dieser Fälle schmutzige Spielerei«. — Es hieße solchen Bierbankanrempelungen einen Wert beilegen, wollte man wissenschaftliche Argumente gegen sie anführen; sie gehen am besten in ihrer eigenen Absurdität unter. Aber neugierig wäre man zu sehen, wie Holtzmann sich erst ereifern würde, wenn ihm ein medizinisches oder physiologisches Buch oder ein Werk der christlichen Moraltheologie zu Gesicht käme. Übrigens

[1]) Hillel! Joma 35b; R. Akiba! Aboth R. Nathan I. Rez. 6, II. Rez. 12. Vgl. Aptowitzer in Monatsschrift 1912, S. 322, Anm. 3.

[2]) Berachoth 28a.

zeigt der »Witz« zu Mischna II, 8, daß es Holtzmann mit seiner Zimperlichkeit nicht so sehr ernst nimmt.

12. Über den halbfreien Sklaven in Tosefta V, 16 bemerkt Holtzmann: »Auch das müßige Haarspalterei bei einem kaum denkbaren Fall«. — Hier zeigt Holtzmann, daß er, der soviel von der »Juristensprache« der Mischna spricht, ein gar schlechter Jurist ist. Denn der halbfreie Sklave und die Teilfreilassung spielen im talmudischen[1]), islamischen[2]), nestorianischen[3]), spätklassisch-römischen[4]) und griechisch-ägyptischen Recht[5]) eine Rolle und werden von manchen[6]) auch im justinischen Recht gefunden. Für Holtzmann aber ist der halbfreie Sklave ein kaum denkbarer Fall und seine Erwähnung in der Mischna eine müßige Haarspalterei. Quod non est in Holtzmanno, non est in mundo. Was Holtzmann nicht weiß, das ist undenkbar.

13. In der Mischna II, 5—7 wird von R. Gamliel erzählt: 1. Obwohl er lehrte, daß ein Trauernder nicht baden darf, hat er selbst gebadet, es mit seinem leidenden Zustand entschuldigend. 2. Entgegen seiner Meinung, daß man über den Tod von Sklaven keine Tröstungen entgegennimmt, hat er dies beim Tode seines frommen Sklaven Tobi getan. 3. Gegen seine Regel, daß der Bräutigam das Schema nicht zu lesen braucht, hat er selbst als Bräutigam das Schema gelesen, mit der Begründung: »Ich will nicht auch bloß ein einzigesmal das Joch des Himmelreiches von mir ablegen«.

---

[1]) Pessachim VIII, 1, Gittin IV, 5, Edujoth I, 13, Keritoth II, 5, Tosefta das. I, 17; Pessachim 88b, Chagiga 2a, Gittin 23b, 41b, 42a, Baba Bathra 13a, Arachin 2b, Temurah 25b; Jer. Pess. 35d, Git. 46a, Kidduschin I, 1 (50a).

[2]) Sachau, Muhammedanisches Recht, S. 125, 134 ff.

[3]) Sachau, Syrische Rechtsbücher II, S. 15 VII, 125; Aptowitzer, Die syrischen Rechtsbücher S. 15; Aptowitzer in WZKM. XXIV, S. 220.

[4]) Vgl. Mitteis, Archiv für Papyrusforschung III, S. 256.

[5]) Mitteis a. a. O. 252 ff.

[6]) J. Partsch, Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche, S. 32.

Im ersten Fall ist nun die Handlungsweise R. Gamliels genügend gerechtfertigt; im zweiten ist sie edel und human; im dritten groß und erhaben. Man braucht aber gar nicht diese Komplimente; es genügt die Tatsache, daß in den beiden letzteren Fällen es sich um Erleichterung für andere und Erschwerung für sich selbst handelt, um die ganze Ungeheuerlichkeit folgender Bemerkung Holtzmanns ermessen zu können: »Dreimal hält R. Gamliel seine eigene Regel nicht ein. **Dazu vergleiche die Anklage Jesu, Matt. 23, 4:** sie binden schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, aber sie selbst wollen dieselben nicht mit einem Finger rühren«[1]). Wie muß sich z. B. Bousset mit dem Versuch abplagen, die Anklagen der Evangelisten vor der Wucht der rabbinischen Gegenzeugnisse halbwegs zu retten[2]). Da ist es doch wahrlich viel einfacher und bequemer, nach Holtzmanns Methode die Gegenzeugnisse als Beweis und die Gegenbeweise als Bestätigung anzuführen! Das interessanteste aber ist, daß Holtzmann selbst einige Zeilen früher nicht umhin kann, in bezug auf den dritten Fall zu bemerken: »Gamliel erfaßt die Hingabe an Gott mit großer Innerlichkeit«. Und doch ist dies eine Bestätigung der Anklage Mat. 23, 4!

14. Und selbst wo die Unerbittlichkeit der Tatsachen ein Entschlüpfen ganz und gar unmöglich macht und man zu einem Zugeständnis an die Rabbinen gezwungen wird, sucht man die Bedeutung desselben auf alle mögliche oder richtiger unmögliche Weise abzuschwächen. So sagt Holtzmann zu IV, 2 von der jüdischen Frömmigkeit: »Ihr Merkmal ist ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Heiligen. Im Gebet richtet man sein Herz auf den Vater im Himmel. . . . Aber ehe

[1]) Von mir gesperrt und fett gedruckt. Holtzmann teilt auch nur den griechischen Text mit.

[2]) Vgl. darüber Perles, Bousset's Religion des Judentums, passim

man dem Vater im Himmel im Gebet naht, tut man gut, eine Stunde zu zögern. Die Ehrfurcht vor dem Vater überwiegt das Vertrauen«. — In der Mischna aber heißt es: Die alten Frommen pflegten vor ihrem Gebet eine Weile zu warten, damit sie ihr Herz auf den Vater im Himmel richten, d. h. damit sie sich sammeln und in andächtige Stimmung kommen. Also keine Spur von »zögern« und Mangel an Vertrauen.

15. Zu dem Satze »die alten Frommen pflegten eine Weile zu warten« bemerkt Holtzmann: »das ist Legende«. Woher weiß er dies? und was spricht gegen die Richtigkeit der Überlieferung? Und was berechtigt, an der Angabe, Tosefta VII, 2, zu zweifeln, — daß Ben Soma auf dem Tempelberge eine Menschenmenge gesehen? Was für einen Sinn hat es nun, wenn Holtzmann zu dieser Angabe bemerkt: »das geschah also — wenn es geschah — nach Zerstörung des Tempels«? Und kann R. Simeon ben Gamliel in Tosefta IV, 9 nicht von einem früheren jerusalemischen Brauch Kenntnis haben? Was soll es nun bedeuten, wenn Holtzmann bemerkt: »zu seiner Zeit gab es kein Jerusalem, sondern nur die römische Kolonie Aelia Capitolina«?

Aber diese sinnlosen Bemerkungen haben einen Zweck. Sie sollen offenbar das Substrat bilden für die im Prospekt ausgesprochene Verdächtigung der tannaitischen Tradition, die sich zu der Behauptung versteigt: »Vielfach zeigt schon der einfache Vergleich mit älteren, sei es biblischen, sei es außerbiblischen Zeugnissen, die Unrichtigkeit der in der Mischna niedergelegten Überlieferung«. Solange aber die Herausgeber nicht mit ihren Beweisen für diese Behauptung herausrücken, bleibt sie eine willkürliche, grundlose und — wofern die Bibel als Gegenzeugnis genannt wird — lächerliche Verunglimpfung, um nicht einen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen.

Der Prospekt schließt mit folgender Frage betreffend die Mischnaübersetzung: »Oder sollte gar von einem sol-

chen Unternehmen ein besseres gegenseitiges Verständnis und eine Annäherung des heutigen Judentums und Christentums zu erwarten sein?« — Also: Judenbekehrung[1])! Aber für diesen Zweck ist das Unternehmen überflüssig und nutzlos. Die Feiglinge und Verräter, die um Richteramt und Professur oder Fähnrichsepauletten vom Judentum abtrünnig werden, die um ein Linsengericht die Erstgeburt verkaufen, die tun es ohne Mischnaübersetzung; die Juden aber werden auch durch christliche Mischnaübersetzungen nicht zur Fahnenflucht veranlaßt werden.

Auch nicht durch G. Beers, des zweiten Herausgebers, Übersetzung des Mischnatraktates Pessachim, eine in wissenschaftliches Staniolpapier gehüllte Brand- und Schmähschrift gegen Juden und Judentum, die in eine salbungsvolle Missionstirade ausläuft.

Der Hauptteil des Buches besteht in einer von krassestem Blut-, Mond- und Dämonenaberglauben getragenen, mit haßerfüllten Ausfällen gegen das Judentum durchwirkten »Geschichte des Paschafestes«, in der die albernsten Märchen und Verleumdungen wiederholt werden, die giftiger Judenhaß je erfunden. Dann kommt die Übersetzung mit dem Kommentar.

Beer ist praktischer als Holtzmann. Er sagt sich: Ich

[1]) Daß mit »Annäherung des Judentums und Christentums« eine freundlichere Gesinnung des letzteren gegen das erstere gemeint sei, wäre, wenn Holtzmann allein den Prospekt gezeichnet hätte, trotz all seinem Vorurteil und seiner Ungerechtigkeit gegen die Rabbinen noch immer möglich. Holtzmann zeigt in einer früheren Arbeit, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, etwas mehr Verständnis für die Schriftgelehrten, vgl. S. 32; und auch in seiner Mischnaübersetzung ist die Gerechtigkeit nicht ganz erschlagen. Aber in einem Prospekt, den Georg Beer mitunterzeichnet, wird nicht einmal Henry Bergsons Optimismus eine freundliche Gesinnung gegen Juden und Judentum argwöhnen. Vgl. weiter unt. und Aptowitzer in WZKM. XXIV S. 252—268 und in der Monatsschrift 1903

erkläre zwar die Juden für den Ausbund aller Schlechtigkeit, aber die Mischna übersetzen können sie doch besser als ich. Darf ich etwa deshalb, weil ich die Juden mit meinem ganzen Herzen, mit meiner ganzen Seele und mit meinem ganzen Vermögen hasse, ihre Mischnaübersetzungen und Kommentare nicht benützen? Das wäre ja echt rabbinische Ängstlichkeit. Als christlicher Theologe bin ich auf die jüdischen Ideen: Gottes- und Menschenliebe, Humanitätsgedanke, Gott als Vater, Heiligkeit u. a. so sehr stolz, ohne mich dadurch hindern zu lassen, dem Judentum alles mögliche und unmögliche Schlechte nachzusagen, so ist dem Übersetzer billig, was dem Theologen recht ist. So hat Beer auch die jüdischen Vorarbeiten fleißig benützt. Daher ist seine Übersetzung im allgemeinen leidlich korrekt, ebenso der Kommentar. Auf einzelne Fehler wollen wir hier nicht eingehen; bei einem Buch, in dem das Wissenschaftliche bloß Aufputz und Rahmen ist, kommt es auf einen Fehler mehr oder weniger nicht an.

Dagegen müssen wir uns mit der eigentlichen Aufgabe des Buches, seinem Kern und Stern, näher beschäftigen.

Beers Arbeit unterscheidet sich von ähnlichen unter wissenschaftlicher Flagge segelnden judenfeindlichen Schriften dadurch, daß sie neben der Judenhetze auch Judenmission treibt. Auch dadurch unterscheidet sich Beer von anderen pseudo-wissenschaftlichen Judenhassern, daß er ehrlicher ist als jene. Während jene, um sich ihren Judenhaß von den Juden gut bezahlen zu lassen, ihre Angriffe und Verunglimpfungen durch einen Wust von Phrasen und sogar Kopmlimenten zu verschleiern suchen, macht Beer aus seinem Judenhaß keinen Hehl, sondern sagt klipp und klar: die Juden sind dies und jenes, das Judentum ist so und so.

Seine Angriffe sind nicht neu, seine Verdächtigungen nicht von gestern; sie sind auch schon oft widerlegt worden; aber da sie immer vorgebracht werden, müssen sie immer von neuem widerlegt werden. Daß wir Irrtümer und

falsche Urteile, wie wir sie bei Holtzmann gerügt haben, bei Beer nicht berühren werden, ist selbstverständlich. Was bedeuten jene Irrtümer und Vorurteile im Vergleiche zu den dem praktischen Judenhaß[1]) entlehnten und ihm dienenden Beschuldigungen, die Beer wiederholt? Wo der Bär abzuwehren ist, da achtet man nicht der Gelsenstiche.

1.

Wie ein roter Faden durchzieht das Buch das zum eisernen Bestand des Judenhasses gehörende alberne Märchen von der Weltherrschaft und der Weltmacht der Juden. »Denn mit dem Gedanken der Freiheit verbindet sich für ein jüdisches Gemüt von damals wie von heute sofort der Gedanke der Herrschaft«[2]). Dies soll besonders im Pessachfest zum Ausdruck kommen. Denn »beim Paschafest feiert über die Trümmer vernichteter und unterjochter Völker[3]) hinweg der im Nomadismus wurzelnde Freiheits- und Herrschaftstaumel der Juden, des zähesten und patriotischsten aller Völker, seine Orgien«[4]).

So der Judenhaß. Daß er nicht die Wahrheit spricht, daran sind nur die verdammten Tatsachen schuld, die, wie zum Trotz, immer das Gegenteil von dem besagen, was die Judenhasser behaupten. Was kann denn Beer dafür, daß in der Pessachliturgie kein einziges Wort steht, das

[1]) Nennen wir doch das Kind bei seinem ehrlichen und rechten Namen! »Antisemitismus« und »Antisemiten« sind konventionelle Lügen, erfunden zu einer Zeit, wo man sich des Judenhasses schämte. Ein klassisches Zeugnis dafür ist die Beteuerung P. de Lagardes »Antisemiten, nicht Judenfeinde, sind wir«, Mitteilungen II, S. 329. Heute aber, wo Pogromstiftung mit Nobilitierung gelohnt wird, gibt es keinen »Antisemitismus«.

[2]) S. 2.

[3]) Was soll dieser Unsinn? Wer hat diese Völker vernichtet und unterjocht? Daß die Juden es getan haben, wird doch B. kein Mensch mit gesunden Sinnen glauben. Aber »es bleibt immer etwas hängen«.

[4]) S. 109, mit Berufung auf Sombart!

auf Herrschaft oder gar Weltherrschaft der Juden gedeutet werden könnte? Dafür sind nur die Verfasser der Liturgie verantwortlich, die in ihrem »Herrschaftstaumel« vergaßen, an Herrschaft zu denken.

Was aber die Freiheit betrifft, so kommt die Freude über sie und die Sehnsucht nach ihr in der Pessachliturgie tatsächlich zum Ausdruck. Und nicht bloß in der Pessachliturgie und in den Festgebeten, sondern auch im täglichen Gebet wird des Auszuges aus Ägypten gedacht und um Freiheit und Erlösung gebetet. Aber aus der Sehnsucht nach Freiheit den Juden einen Strick zu drehen, ist eine der traurigsten Verirrungen des Menschenhasses. Und die Juden verdienten es nicht, Juden zu sein, wenn sie die Sehnsucht nach und die Hoffnung auf Freiheit aufgegeben hätten.

Aber die Freiheit, nach der das Judentum sich sehnt, um die es betet, und auf die es hofft, ist nicht die »Freiheit und Gerechtigkeit«, für die im gegenwärtigen »Kreuzzug gegen den Islam« Hunderttausende von Menschenleben vernichtet und Hunderttausende von Familien in Unglück und Elend gestürzt werden — die »Freiheit«, die nach Quadratmeilen, Einwohnerzahl und Küstenhäfen gemessen, berechnet und bewertet wird. Was das Judentum unter Freiheit versteht, lehrt Maimonides in seinem Gesetzeskodex[1]).

»Es sagen die Weisen[2]): der Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias wird nur darin bestehen, daß die Knechtung durch die Königreiche aufhören wird. Die Weisen und Propheten haben sich nicht dazu nach der Zeit des Messias gesehnt, daß sie die Welt beherrschen, auch nicht dazu, daß sie die Gojim unterdrücken, und auch nicht dazu, daß sie von den Völkern verherrlicht werden, oder um essen, trinken und sich freuen zu können, sondern dazu, daß sie sich frei der Er-

[1]) Mischneh Torah, הלכות XII, 2, 4—5. Vgl. תשובה IX, 2.
[2]) Berachoth 34b, Sabbath 63a, 151b u. a.

kenntnis der Tora und ihrer Wissenschaft hingeben können, ohne daß sie von jemand gequält und gestört würden, so daß sie der zukünftigen Welt teilhaftig werden können. Zu jener Zeit wird es keine Hungersnot, keinen Krieg, keine Eifersucht und keinen Hader geben, denn die Güter werden reichlich vorhanden sein, die Genußmittel werden frei sein wie der Staub der Erde, und die Welt wird sich nur mit der Erkenntnis Gottes zu beschäftigen haben; deshalb werden die Israeliten als groß an Weisheit und als Kenner der verborgenen Dinge gelten. Sie werden den Schöpfer erkennen, soweit es der Mensch zu tun vermag, wie es heißt[1]): »Die Erde wird voll sein von Gotteserkenntnis, wie die Wasser den Meeresgrund bedecken«.

Daß Maimonides ein »echt jüdisches Gemüt« hatte, wird wohl Beer zugeben; auch welche maß- und richtunggebende Bedeutung Maimonides' Gesetzeskodex »für ein echt jüdisches Gemüt von heute« hat, dürfte Beer bekannt sein; bezeichnet er doch selbst[2]) Maimonides neben R. Akiba als »Säule des Talmudismus«, d. h. des heutigen Judentums.

2.

»Echt jüdisch ist der kleine neue Zug: Während Ägypten von Mastemas grausamem Heere heimgesucht wird, feiert Israel sein Paschamahl, bei dem jetzt auch der Wein nicht fehlt, und singt Lieder dazu, als die Heiden vom Gotte Israels vernichtet werden Jub 49, 6, vgl. mit Jes. 30, 22«[3]). »Die Juden machen Musik dazu, während Jahwe die Heiden zusammenhaut«[4]). — D. h. drei Entstellungen in einem Zug!

1. Das Jubiläenbuch, das unter allen Apokryphen und Pseudepigraphen am weitesten vom Judentum entfernt

[1]) Jes. 11, 9.
[2]) S. 86.
[3]) S. 46.
[4]) Das. Anm. 2.

ist, das nicht bloß von der jüdischen Tradition so sehr abweicht, sondern auch in vielen Hauptpunkten in grellem Widerspruch zur Bibel steht, das wird als echt jüdisch erklärt. Würde es sich um einen schönen Zug handeln, dann würde Beer sich wohl schön hüten, das Jubiläenbuch zu judaisieren; da würde er alle Literaturen der Welt durchstöbern, um eine als Quelle zu erklärende Parallele zu finden, und fände er sie nicht, so würde er einfach in gewohnter Weise sagen: das wird wohl persisch, griechisch oder römisch sein oder anderswoher stammen. Nun findet aber Beer im Jubiläenbuch etwas recht häßliches, da erklärt er es als »echt jüdisch«.

2. Was Beer aus dem Jubiläenbuch anführt, ist nicht bloß nicht jüdisch, sondern auch nicht echt. Denn Jub. 49, 9 ist von »Liedersingen« keine Spur vorhanden; dort ist bloß von Lob und Dank an Gott die Rede. Hat Beer nie etwas von einem Tedeum gehört? weiß er nichts von Bitt- und Dankgottesdiensten in den Kirchen, während auf dem Schlachtfelde die Schwerter blitzen, die Kanonen donnern und das Blut in Strömen fließt?

3. Jes. 30, 29 ist zwar die Rede »von dem Liedersingen in der Nacht der Festweihe, d. i. wohl des Paschafestes, das in der Nacht gefeiert wurde«, aber es ist dort nicht die geringste Andeutung vorhanden, daß die Lieder gesungen wurden, »während Ägypten heimgesucht wird« und »als die Heiden vom Gott Israels vernichtet werden«. Gemeint sind eben Lieder der Festweihe, Lieder zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.

Der Vorgang ist sehr einfach: zwei verschiedene Stellen aus verschiedenen Schriften — zwischen denen ein Zeitraum von mindestens 6 Jahrhunderten liegt — werden zusammengeschweißt, da hat man so leicht das Gewünschte[1]).

[1]) Auf diese Weise könnte auch folgendes bewiesen werden: Beer urteilt über das Judentum, in anderen Werken kommen objektive

Und selbst wenn aus Jub. 49, 9 das herauszulesen wäre, was Beer in die Stelle hineinliest, hätte ein deutscher Christ nicht das Recht, sich darüber so sehr zu ereifern. Weiß Beer nichts von den »Freiheitsliedern« der deutschen Literatur?

Da singen deutsche Christen:

»Wem soll der erste Dank erschallen?
Dem Gott, der groß und wunderbar
Aus langer Schande Macht uns allen
In Flammen aufgegangen war,
Der unserer Feinde Trotz zerblitzet
Der unsere Kraft uns schön erneut«[1]).

»Die Welschen hat Gott wie die Spreu zerstreut
Die Welschen hat Gott verweht wie den Sand«[2]).

»Nun bebt vor Gottes
Und Deutschlands Schwert
Die Stadt des Spottes
Der Blutschuldsherd«[3]).

»Deutsche Freiheit, deutscher Gott,
Deutscher Glaube ohne Spott
Deutsches Herz und deutscher Stahl
Sind vier Helden allzumal«[4]).

Warum schreibt nicht Beer voller Entrüstung: »Echt deutsch-christlich ist der Zug: während Frankreich von der Verbündeten und Deutschlands gewaltigem Heere heimgesucht wird, feiert Deutschland seine Siegesfeier und singt Lieder dazu, als die Franzosen vom Gott der Deutschen vernichtet werden. Die Deutschen machen Musik dazu während der deutsche Gott die Franzosen zusammen-

Urteile vor: folglich urteilt Beer objektiv über das Judentum. Wird Beer diese Quadratur des Kreises sich gefallen lassen?

[1]) Bundeslied von Ernst Moritz Arndt, 1812.

[2]) »Die Leipziger«, von Arndt.

[3]) Geibel, »Am dritten September«, 1870.

[4]) Arndt, 1812.

haut«? Und der Sedantag und der Leipziger Tag? Sind sie nicht nationale Festtage der Deutschen? Daß die Deutschen an diesen Tagen in Sack und Asche stehen und Trauerlieder über die Niederlage der Franzosen anstimmen, wird auch Beer nicht behaupten wollen.

Ich hebe die Deutschen hervor, weil Beer ein Deutscher ist. Aber das von den Deutschen gesagte gilt von den Engländern und Franzosen und allen andern christlichen und nicht christlichen Völkern. Es ist eben ein allgemein menschlicher Zug, oder allgemein menschlicher Fehler, über die eigenen Siege und — da eins ohne das andere nicht möglich ist — die Niederlage der Gegner Genugtuung zu empfinden. Aber echt jüdisch ist folgender Zug[1]): »In der Chronik[2]) wird die Vernichtung der Ammoniter und Moabiter unter Josaphat mitgeteilt und zugleich erzählt, daß die bestellten Sänger das Loblied anstimmten: »Danket dem Ewigen, denn ewiglich währt seine Gnade.« Dazu bemerkt nun Rabbi Jochanan, daß hinter der Aufforderung: »Danket dem Ewigen« die Worte »denn er ist gütig«[3]) ausgelassen wurden, und zwar deshalb, weil Gott an der Vernichtung selbst böser Menschen keine Freude habe. Ebenso sagt R. Jochanan[4]): Als die Ägypter von den Wellen des Meeres verschlungen wurden, wollten die Dienstengel[5]) ihren Lobgesang[6]) vor Gott anstimmen, da sagte er zu ihnen: Die Geschöpfe meiner Hände versinken im Meere, und ihr wollet ein Loblied singen?«

Das ist echt jüdisch, nicht das, was Beer in Jub. 49, 9 hineinlegt.

---

[1]) Megillah 10b, Synhed. 39b.
[2]) II, 20, 21—26.
[3]) Ps. 106, 1; 118, 1.
[4]) Sanhedr.: Jonathan. Vgl. Bacher, Pal. Am. I, S. 66, Anm. 2.
[5]) Vgl. Bacher a. a. O. Anm. 1.
[6]) Vgl. Chullin 91b unt.

3.

»Wehe dem Nichtjuden, der am Paschamahl teilnimmt! Seine Gegenwart wirkt wie ansteckendes Gift!«[1]).

Daß ein Nichtjude am Pessachmahl nicht teilnehmen durfte, ist richtig[2]). Was soll auch ein Heide bei einer national-religiösen Feier von der Bedeutung des Pessachmahles? Nur verschweigt Beer, daß ebenso ein Nichtchrist zum Abendmahl nicht zugelassen wird. Was aber das »Wehe dem Nichtjuden« betrifft, so kann Beer dafür aus der mehr als tausendjährigen Geschichte des Pessachmahles bloß einen einzigen Fall anführen:

»Wie streng man gegen Nichtjuden verfuhr, die sich etwa beim Paschamahl einschmuggelten, lehrt die kleine Pes. 3b, Z. 9—20 (Ausg. v. Goldschmidt) mitgeteilte Geschichte: »War da ein Nichtjude, der hinging und Pascha in Jerusalem [mit] aß«. Er sagte: »geschrieben [ist]: ‚Jeder Fremde darf nicht davon essen' (Ex. 12, 43), und ‚jeder Unbeschnittene darf nicht davon essen' (Ex. 12, 48), ich aber esse vom Schönsten. Rabbi Jehuda ben Bathira sagte zu ihm: ‚Was? Geben sie dir (auch) vom Fettschwanz zu essen?' Er sagte zu ihm, nein! Wenn du (wieder) dorthin gehst, sage zu ihnen: Gebt mir vom Fettschwanz zu essen! Als er hingegangen war, sagte er zu ihnen: Gebt mir vom Fettschwanz zu essen! Sie sagten zu ihm: Der Fettschwanz wird dem Höchsten dargebracht! Sie sagten zu ihm: Wer hat dir also gesagt? Er sagte zu ihnen: Rabbi Jehuda ben Bathira. Sie sagten: Was sagt der da? Sie stellten Nachforschungen über ihn an und fanden, daß er ein Nichtjude sei, und sie töteten ihn. Sie schickten zu Rabbi Jehuda ben Bathira (und sagten): Heil sei über dir, Rabbi Jehuda ben Bathira, denn du bist in Nisibis, aber dein Netz ist ausgespannt in Jerusalem.« Der hier genannte Rabbi Jehuda

[1]) S. 58.

[2]) Ex. 12, 43; Pessachim VIII, 5.

ben Bathira gehörte zur zweiten Generation (90 – 130) der Mischnalehrer«.

Hier hat Beer übersehen, daß der letzte Satz den Vorgang in eine Beleuchtung rückt, durch die die Anklage entkräftet wird. Denn warum in der Zeit kurz nach 70, also bald nachdem die Römer das jüdische Volk zertreten, sein Heiligtum zerstört, seine Selbständigkeit vernichtet und Hunderttausende von Juden niedergemetzelt oder in die Sklaverei geführt hatten, die Juden einen Heiden, der sich die Teilnahme am Pessachmahl erschlich, getöten haben, ist leicht zu begreifen. Ebenso verständlich ist es, wenn das Ereignis in die Zeit kurz vor 70 fällt. Es soll aber garnicht entschuldigt werden; nur darf ein christlicher Theologe sich nicht darüber entrüsten. Wieviel Hunderttausende von Juden sind im Zusammenhang mit dem Abendmahl getötet worden? Und nicht bloß einmal, sondern unzähligemal. War denn nicht die abergläubisch-wahnsinnige Lüge der Hostienschändung eines der beliebtesten Mittel, Judenplünderungen und Judenmetzeleien zu veranstalten? Und noch vor einigen Jahren[1]), als ein baldgetaufter jüdischer Professor als Zuschauer bei einer Abendmahlfeier entdeckt wurde, ging durch die christlichen Zeitungsblätter ein Sturm der Entrüstung und eröffnete die judenfeindliche Presse eine Judenhetze, die in manchen Ländern die Juden ernstlich um ihr Leben zittern ließ. Erst als der Baldgetaufte ein Schongetaufter wurde und er auf seine Professur verzichtete und die Juden ihrerseits in den Synagogen feierlich die Neugierde des Professors verdammten, legte sich der Sturm ein wenig.

4.

Zu der oben mitgeteilten Erzählung läßt sich Beer folgendermaßen aus[2]): »Übrigens ist die Erzählung lehrreich

[1]) Affaire Feilbogen!

[2]) S. 59, Note.

für die doppelte Moral des Judentums. Während sonst ein jüdischer Denunziant der einen Volksgenossen denunziert, streng bestraft wird, wird Jeh. b. Bath., der einen Nichtjuden verrät, obwohl er weiß, daß jener dann totgeschlagen wird, von seinen Volksgenossen gelobt!«.

Zunächst ist es nicht bloß ungerecht, sondern auch unsinnig, hier von »Verrat« zu sprechen. Den Heiden, der öfters sich beim Pessachmahl eingeschlichen und damit noch prahlt und die Juden und ihre Torah verspottet, will Jehuda b. Bathira entlarven. Er will also bloß verhüten, daß seine Religion, sein Volk und er selbst noch weiter von diesem Heiden betrogen und verspottet werden. Dies ist seine Pflicht. Ebenso wie es der Christen Pflicht ist, einen Nichtchristen zu entlarven, der sich beim Abendmahl einschmuggelt und noch dazu mit dieser seiner Verspottung des dem Christen Heiligsten prahlt.

Während aber der entlarvte Nichtchrist unausweichlich der auf Herabsetzung einer anerkannten Religion gesetzten Strafe verfallen würde, mußte Jehuda b. Bathira überhaupt an eine Bestrafung des Heiden nicht denken; höchstens konnte er voraussetzen, daß der Heide einer Tracht Prügel teilhaftig wird; daß jener erschlagen wurde, war ein Zufall, den er nicht voraussehen konnte. Denn die Behauptung Beers, Jehuda b. Bathira w e i ß, daß der Heide totgeschlagen wird, sieht einer Verleumdung sehr ähnlich; als ob das jüdische Gesetz vorschriebe, daß der am Pessachmahl teilnehmende Nichtjude totgeschlagen wird. Das jüdische Gesetz weiß aber in diesem Falle nichts von einer den Heiden treffenden Strafe; der J u d e, der dem Heiden vom Pessachlamm zu essen gibt, der w i r d g e p r ü g e l t[1]), aber n i c h t d e r H e i d e.

»Rabbi Aqibha schwur gegenüber einer Frau, aus der er ein Geheimnis entlocken wollte, wissentlich falsch (Kalla 41 d) נשבע בשפתיו ומבטל בלבו »er schwur mit seinen Lippen

[1]) Maimonides, Mischneh Torah, קרבן פסח IX, 7.

und vernichtete [es] in seinem Herzen« (Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen 1910 S. 7, 27*). »In ähnlicher Weise täuschte R. Jochanan eine Frau, von der er ein Mittel gegen Zahnschmerzen zu wissen wünschte, Babli Ab. sara 28a = Jom. 84a« — der Zweck heiligt die Mittel! Wie nötig war gegenüber solcher gelegentlichen jesuitischen Heuchelei der berufensten Führer des Judentums die Ethik des Christentums! Aqibha und Jochanan belogen Glaubensgenossinnen«.

Was den Fall R. Akiba betrifft, so erkennt man die Absicht aus der allgemeinen Fassung[1]). Denn der bestimmte Sachverhalt der Erzählung in dem nichttalmudischen[2]) Traktat Kallah läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Geschichte einfach nicht wahr ist[3]). Die Erzählung lautet:[4]) »Als einst die Gelehrten im Tore saßen, gingen zwei Kinder an ihnen vorbei: eines hatte seinen Kopf bedeckt, und eines hatte seinen Kopf entblößt. Von dem, welcher seinen Kopf entblößt hatte, sagte R. Elieser: Ein Bastard; R. Jehoschua sagte: Sohn einer Menstruierenden; R. Aqibha sagte: Ein Bastard und Sohn einer Menstruierenden. Da sagten sie (die Gelehrten) zu R. Aqibha: Wie hat dir dein Herz Mut gemacht, die Worte deiner Kollegen zu übertreten? Er antwortete ihnen: Das werde ich feststellen. Er ging zu der Mutter des Kindes und sah, daß sie auf dem Markte saß und Hülsenfrüchte verkaufte. Da sprach er zu ihr: »Meine Tochter, wenn du mir etwas sagst, was ich dich frage, so bringe ich dich in das Leben der zukünftigen Welt.« Sie antwortete ihm: »Schwöre mir!« Da schwur R. Aqibha mit

[1]) Auch hierin ist B. nicht originell. Vgl. Schlatter, Israels Geschichte S. 254.

[2]) Daß Kallah nicht talmudisch ist, hat Aptowitzer, Revue des Études Juives, 1909 S. 239 ff. nachgewiesen. Vgl. auch Aptowitzer in dieser Monatschrift 1908 S. 306.

[3]) Wie auch Strack erkannt und hervorgehoben hat. Dies teilt Beer nicht mit. Vgl. auch Güdemann, Jüdische Apologetik S. 199 f.

[4]) Nach Stracks Übersetzung.

seinen Lippen, machte es aber in seinem Herzen ungültig. Er sagte zu ihr: Dein Sohn, was hat es mit dem für eine Bewandtnis? Sie antwortete ihm: Als ich ins Brautgemach ging, war ich eine Menstruierende und mein Eheherr sonderte sich ab von mir; aber mein Brautführer kam über mich, und so ward mir dieser Sohn. So wurde das Kind als Bastard und Sohn einer Menstruierenden erfunden«.

Man erkennt nun auf den ersten Blick, daß diese Erzählung einem auf den Ursprung Jesu sich beziehenden und denselben herabsetzenden, späteren Sagenkreis[1]) entlehnt ist, die durch einen dummen Kopisten oder Leser in den Text von Kallah drang. Außerdem folgt die Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung aus der Erwägung, daß in tannaitischer Zeit, in der die jüdischen Männer in der Regel ohne Kopfbedeckung gingen[2]), in der das Bedecken des Hauptes Zeichen der Trauer war und der Trauernde am Sabbath und in Anwesenheit von Gästen, aus Rücksicht auf sie entblößten Hauptes sitzen mußte,[3]) in der Entblößung des Hauptes seitens eines Knaben unmöglich eine so ungeheuerliche Frechheit erblickt werden konnte, die eine solche Brandmarkung wie durch die Bezeichnung »Bastard und Sohn einer Menstruierenden« erklärlich erscheinen ließe. Dazu kommt noch das besondere Moment, daß gerade von einem der in dieser Erzählung erwähnten Lehrer, von R. Josua eine Antwort auf die Frage überliefert ist, warum der Mann mit entblößtem, die Frau mit bedecktem Haupt geht.[4]) Es war also in der Zeit R. Josuas allgemeine Sitte, daß die Männer entblößten Hauptes gingen. Wie konnte

[1]) Entstanden aus Zügen der »Kindheitsgeschichten«, wie z. B. in der »Erzählung des Thomas«. Vgl. dazu die Charakteristik von A. Meyer bei Hönecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 66.

[2]) Vgl. L. Löw, Gesammelte Schriften II, 311 ff.; Rosenzweig, Kleider und Schmuck etc. S. 89 ff.; Büchler, WZKM. XVIII, S. 128; J. Perles, Beiträge S. 37. Vgl. auch Strack, Jesus etc. S. 28, Anm. 7.

[3]) Semachoth X. Vgl. Büchler a. a. O.

[4]) Gen. r. XVII, 8.

nun R. Josua in der Entblößung des Hauptes seitens eines Kindes[1]) eine Frechheit erblicken? In der Tat scheint man später diese Schwierigkeit empfunden zu haben und man machte[2]) aus dem Knaben mit entblößtem Haupt einen »Schüler mit aufgerichteter Statur«[3]). Noch später vereinigte man beide Momente[4]).

Auch der Fall R. Jochanan ist durch die allgemeine Fassung und besonders durch die Bemerkung »In ähnlicher Weise«, d. h. wie in der Erzählung in Kallah, entstellt. Der Sachverhalt ist der: Eine römische Frau[5]), von der R. Jochanan ein Mittel gegen Zahnschmerzen erfahren wollte, verlangte von ihm, er solle schwören, es nicht weiter bekannt zu geben. R. Jochanan aber, der sich zu dieser Engherzigkeit nicht entschließen konnte, schwor nun nicht: »Beim Gotte Israels, ich werde es nicht bekannt machen«[6]), sondern: »Dem Gotte Israels werde ich es nicht bekannt machen«[7]). Der Schwur war also an sich ganz korrekt, da Wortlaut und Gedanke übereinstimmten, und die Täuschung lag nur darin daß der Inhalt des Schwurs ein anderer war, als der gewünschte. Gewiß liegt hier eine Inkorrektheit vor, aber nicht in einer Unaufrichtigkeit beim Schwören, sondern darin, daß R. Jochanan die mangelhaften aramäischen Sprachkenntnisse der Römerin sich zunutze machte. Aber nicht für sich sondern für andere, was seine Handlungsweise genügend entschuldigen kann.

---

[1]) Nedarim 30b: Kinder gehen immer unbedeckten Hauptes.

[2]) Machsor Vitry S. 552.

[3]) Das Gehen mit aufgerichteter Statur wird als Stolz und Unbescheidenheit angesehen, Berachoth 43b, Sabbath 63b, Kidduschin 31a.

[4]) Manhig, ed. Berlin, 15b N. 45, wo aus dem Knaben ein »Ausgelassener פריץ« wird.

[5]) מטרוניתא, also keine »Glaubensgenossin« von R. Jochanan, wie B. sagt.

[6]) באלהא דישראל לא מגלינא.

[7]) . . . לאלהא

Übrigens ist Entschuldigung nicht notwendig. Das Judentum kennt keine sündenfreien Menschen, es lehrt, daß es keinen gerechten Menschen auf Erden gibt, der nur Gutes täte und nicht sündigte[1]); es ist also auch beim hervorragendsten und bedeutendsten Menschen eine Entgleisung nicht unmöglich[2]). Aber selbst, wenn die Erzählung in Kallah historisch wäre und der Fall R. Jochanans sich so verhielte, wie Beer ihn darstellt, ist der Satz: »wie nötig war gegenüber solcher gelegentlichen jesuitischen Heuchelei der berufensten Führer des Judentums die Ethik des Christentums!« ganz sinnlos. Die Ethik des Christentums sollte also gelegentliche Verstöße gegen die Wahrhaftigkeit unmöglich machen. Das ist wider die natürliche Logik und gegen die Geschichte. Was der Ethik des Judentums mit ihrer voll ausgebauten, strengen, unvergleichlich fein ausgebildeten Lehre der Wahrhaftigkeit[3]) nicht gelang, das sollte die Ethik des Christentums, deren Forderung der Wahrhaftigkeit in einigen wenigen, aus der Ethik des Judentums herübergenommenen Sätzen besteht, zustande bringen? Und was lehrt die Geschichte? Hat es etwa trotz der Ethik des Christentums nicht christliche Herrscher, doch berufene Führer des Christentums, gegeben, die Verrat geübt und Treu- und Eidbrüche begangen haben? Und hat es etwa trotz der Ethik des Christentums nicht unter den berufensten Vertretern des Christentums, den Päpsten, den vergöttlichten, irrtumlosen und unfehlbaren Statthaltern Christi, welche gegeben, die es mit der Gewissenhaftigkeit und der Wahrhaftigkeit nicht pedantisch genau nahmen? Kennt die Geschichte keine päpstlichen Eidbrüche und Entbindungen des

[1]) Koheleth 7, 20. Vgl. Sanhedr. 46b, 101a. In letzterer Stelle ist es R. Akiba, der diesen Grundsatz betont. Vgl. noch Midr. Ps. 16, 1.

[2]) Vgl. Aboth II, 4; Berachoth 29a.

[3]) Vgl. darüber Lazarus, Ethik des Judentums I, 304 ff; Perles, Bousset's Religion des Judentums, S. 74—78; Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 197 ff.

Eides der Treue? Oder hat die Ethik des Christentums es zu verhindern vermocht, daß die reservatio mentalis eine Hauptlehre und der Probabilismus eine Grundlehre der christlichen Moraltheologie bildet?[1]) Es ist aber die sonderbarste Selbstironie, wenn christliche Theologen zur Beschimpfung des Judentums sich des Ausdruckes »jesuitische Heuchelei« bedienen. Sind etwa die Jesuiten ein jüdischer Orden und nicht diejenigen, die durch Jahrhunderte das Christentum beherrschten und zum Teil noch heute beherrschen?

In der Tat ist es ganz unbegreiflich, wie christliche Theologen den Mut aufbringen, vereinzelte Fälle von Inkorrektheiten — Schwereres können sie beim besten Willen nicht finden — bei berufenen Vertretern des Judentums herauszustöbern und danach das Judentum zu verurteilen. Sie suchen im Judentum den Splitter und vergessen ihres eigenen schweren Balkens. Sie vergessen auch die Mahnung Jesu:[2]) »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet,

[1]) Vgl. Hoensbroech, Papsttum II, Register v. Mentalrestriktion, Wahrhaftigkeit, Eid, Meineid. Im Vorwort, S. VII—VIII, bemerkt der Verfasser in Bezug auf die Wiederholung der Zeugnisse: »Ich will dadurch die wichtige Tatsache zum Bewußtsein bringen, daß die angeführten moraltheologischen Lehren nicht etwa bloß — wie ultramontane Schriftsteller vielfach glauben machen wollen — das Erzeugnis einzelner Köpfe sind, sondern daß sie Gemeinbesitz — Gemeingut kann man hier nicht sagen — aller Richtungen, aller Schulen innerhalb der katholischen Moralthologie und, was besonders zu beachten ist, aller Jahrhunderte sind, kurz: daß diese Stimmen nicht die Stimmen von Moraltheologen, sondern daß es die Stimme der katholischen Moraltheologie selbst ist; eine Stimme, die gleichklingend ertönt in Frankreich wie in Spanien, in Deutschland wie in Italien, in England wie in Amerika, aus den Kreisen der religiösen Orden (Jesuiten, Redemptoristen, Kapuziner, Dominikaner, Franziskaner, Benediktiner, Augustiner) wie aus dem Weltklerus, vom Bischofssitz wie vom Katheder herab, im 11., 12. und 13. wie im 18., 19. und 20. Jahrhundert. Immer das Gleiche, Unwandelbare nach Inhalt und Form!«

[2]) Mat. 7, 1—2.

denn mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden«[1]). Wie müßte aber das Urteil über das Christentum lauten, wenn man es für die sittliche Verderbtheit seiner Priesterschaft während eines vollen Jahrtausends, vom 6.—15. Jahrhundert, und der Päpste z. B. des 10. und 15. Jahrhunderts verantwortlich machen wollte? Aus ästhetischem Gefühl und Achtung für das Christentum unterlasse ich es, Zeugnisse anzuführen; man lese die Dokumente z. B. bei Theiner[2]) und Hoensbroech[3]). »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet«, zu deutsch: wer in einem Pulverfasse sitzt, der spiele nicht mit Zündhölzern!

[1]) Vgl. Sotah I, 7.

[2]) Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit, besonders Bd III.

[3]) Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, II Bde. besonders auch Bd. II, S. 496—507.

(Schluß folgt.)

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

IV.

»Wir, die Rabbaniten stoßen die Iswaiten nicht zurück, obwohl sie denen, die keine Propheten waren, — Jesus, Mohammed und Abu Isa — die Prophetie zuschreiben, weil sie mit uns in Bezug auf den Festkalender übereinstimmen«[1]). Diese Worte des Palästinensers Jacob ben Ephraim sind nicht allein charakteristisch für das Verhalten der Synagoge gegenüber den Unter- und Nebenströmungen derselben am Ende des ersten christlichen Jahrtausends, sondern sie haben ihre Giltigkeit auch für die vielen früheren Jahrhunderte, während welcher die Synagoge mit verschiedenen Richtungen zu rechnen hatte. Nicht Dogmatisches sondern Gesetzliches war es, das im Judentum dauernde Spaltungen hervorzubringen im Stande war. Nicht theologische Differenzen waren es, welche im achten Jahrhundert das Schisma des Karäismus schufen, sondern gesetzliche Meinungsverschiedenheiten, und man darf wohl getrost behaupten, daß so lange das Juden-Christentum vom Gros des Volkes in seinem Verhalten zum Gesetze sich nicht unterschied, es als sein normales Glied angesehen wurde trotz seiner eigenen Dogmatik.

Für das richtige Verständnis der Kreise, aus denen die uns beschäftigenden Fragmente hervorgingen, ist demnach

[1]) Vergl. Harkavy im Nachtrag zur hebräischen Übersetzung von Graetz, Geschichte III, 501 und die Monographie Poznanskis: Jacob ben Ephraim, im Gedenkbuche für D. Kaufmann.

die in ihnen enthaltene Halachah viel wichtiger, als deren theologischer Standpunkt. Es empfiehlt sich daher zunächst das Charakteristische im gesetzlichen Teile der Fragmente zu untersuchen, bevor wir uns ein Urteil über sie zu bilden versuchen.

Die Fragen, die wir zu beantworten haben, sind: Unterscheidet sich die Halachah in den Fragmenten von der in den rabbinischen Quellen, und wenn, wie ist die Beschaffenheit dieses Unterschiedes? Man darf nämlich die Tatsache nicht außer Acht lassen, daß nicht jede gesetzliche Abweichung als ein Indicium für Sektierisches aufgefaßt werden darf. Die bekannten Worte des R. Jose[1]), »daß es bis zum Auftreten der Schulen Schammais und Hillels keine Meinungsverschiedenheit in Israel gab« müssen natürlich cum grano salis genommen werden. Denn abgesehen davon, daß gesetzliche Meinungsverschiedenheiten von den älteren »Paaren« זוגות[2]) sich erhalten haben, kann dieser Ausspruch nicht in seiner Allgemeinheit genommen werden, da wir sonst anstatt der erwähnten zwei Schulen, zwei Sekten, die Schammaiten und die Hilleliten, hätten. Eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit in Bezug auf die Interpretation der Schrift und die Autorität der Tradition, diese zwei Hauptpfeiler der Halachah, herrschte immer in den pharisäischen Kreisen, so daß eine »sektiererische Halachah« mehr eine Charakteristik dieser verlangt, als daß sie von der »Standard Halachah« abweicht. Es wird sich nun empfehlen, bei der Definition der sektiererischen Halachah von der der karäischen auszugehen. Der Karäismus unterscheidet sich dadurch von dem Rabbinismus, daß er die Autorität des

[1]) Tosefta Hag. II, 9 und Parallelstellen.

[2]) Abgesehen von dem Streit über סמיכה — Chag. II, 2 — der schon in der vormakkabäischen Zeit begann, werden noch andere Meinungsverschiedenheiten zwischen den älteren Paaren angeführt, vergl. z. B. Tosefta Machschirin III, 4, wo freilich Estori Parchi in כוס, ed. Luncz, 64 פרידא für פרחיה liest.

Talmud, der Grundquelle des rabbinischen Gesetzes, negiert. Es sind nicht die vielen Hunderte von Halachoth, worüber die Rabbaniten und Karaiten verschiedener Ansicht sind, welche uns berechtigen, von einer karaitischen im Gegensatz zur rabbinischen Halachah zu sprechen — auch unter den Rabbaniten gab es viele strittige Punkte des Gesetzes —, sondern die prinzipielle Ablehnung des Talmud als Gesetzesquelle seitens der Karäer schuf die »karaitische Halachah«. Genau dasselbe Kriterium läßt sich freilich für die alte sektiererische Halachah nicht geben, denn wenn auch schon in sehr alter Zeit einzelne Halachoth niedergeschrieben wurden, so lautet doch die einstimmige Überlieferung der zuverlässigen Quellen dahin, daß das pharisäische[1]) Judentum kein »autoritatives Gesetzbuch« außer dem Pentateuch kannte. Wir werden jedoch nicht fehl gehen, wenn wir behaupten, daß schon in der ältesten Zeit des Pharisäismus eine Anzahl von Halachoth eine solche Autorität erlangt hatte, daß deren prinzipielle Ignorierung als Schibbolet eines Sektierers angesehen wurde. Im Großen und Ganzen läßt sich dieser Grundbestandteil des rabbinischen Gesetzes noch heute bestimmen, wenn auch über einzelnes schon früh gestritten wurde. Ich will aus den drei wichtigen Teilen des Gesetzes, die über Sabbat, Reinheit und Ehe handeln, je ein Beispiel anführen zur Illustrierung dieser uralten Bestandteile des rabbinischen Gesetzes. Trotz der vielen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Schulen Schammais und Hillels über Einzelheiten des Erub gilt die Institution desselben als etwas, woran nicht gerüttelt werden darf, so daß der Ausdruck »Der Erub-Leugner« soviel wie Sadduzäer[2]) ist. Nicht weniger als in dreiundachtzig Fällen

[1]) Dagegen sollen die Sadduzäer ein geschriebenes Gesetzbuch besessen haben, vgl. die Bemerkung zu 10, 6, S. 71. Ist etwa das Verbot des Niederschreibens der Halachah als anti-sadduzäisch aufzufassen? Vgl. Ioël, Blicke I, 58.

[2]) Erub. VI, 1, vgl. darüber weiter unten.

von »rein« und »unrein« differieren diese beiden Schulen, aber die rabbinischen Grundbegriffe, wie etwa מים שאובים, טבאת משקין und dergleichen mehr, werden von beiden Schulen ohne weiteres vorausgesetzt. Die erste Mischnah in Kidduschin bringt eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Schammaiten und Hilleliten mit Bezug auf den Wert[1]) des Gegenstandes, den der Mann zur Vollziehung der Ehe der Frau geben muß. Aber niemand disputiert die Autorität der alten Halachah über die drei Formen der Ehevollziehung האשה נקנית בשלוש דרכים . . ., welche zum Grundbestandteil des rabbinischen Gesetzes gehört.

Eine dritte Frage, die wir bei der Behandlung der in unseren Fragmenten enthaltenen Halachah zu beantworten haben, ist: Wie verhält sie sich zu der häretischen Halachah. Freilich muß ich gestehen, daß je länger und eingehender ich der Entwicklung der Halachah nachgehe, desto mehr von der Unhaltbarkeit der Geigerschen Theorie überzeugt werde, die einen historischen Zusammenhang zwischen dem Sadduzäismus und Karäismus zu konstruieren sucht. Trotz des סבל הירושה, den die Karäer anerkennen, trägt ihre Halachah einen so individuellen und willkürlichen Charakter, daß es höchst bedenklich wäre, daraus Schlüsse auf die sadduzäische Halachah zu ziehen. Von dieser aber wissen wir so herzlich wenig, daß es mehr als gewagt wäre, sie als einen ernsten Faktor bei der Entwicklung der Halachah in Betracht zu ziehen. Jedoch wie wenig Licht auch aus der karaitischen Halachah für das Verständnis unserer Schrift zu erwarten ist, würde es sich doch verlohnen, das gegenseitige Verhältnis näher zu untersuchen. Es ist nämlich nicht ganz unwahrscheinlich, daß diese oder eine mit ihr nahe verwandte Schrift den alten Karäern bekannt war, und es ist für die Geschichte des Karäismus

[1]) Über die Veranlassung zu dieser Meinungsverschiedenheit vgl. meine Bemerkungen in den Nachträgen zu Geigers קבוצת מאמרים, ed. Poznanski, S. 38.

nicht ohne Bedeutung festzustellen, wie viel sie aus diesen Quellen schöpften. Ich gebe daher am Schlusse dieses Abschnittes eine Übersicht über das Verhältnis unserer Schrift zur karaitischen Halachah.

* * *

In dem kurzen Programm des »Neuen Bundes« — 6, 11 ff. — werden die Mitglieder mit besonderem Nachdruck auf die genaue Beobachtung der Sabbath-[1]) und Reinheitsgesetze verpflichtet. Es ist daher wohl kein Zufall, wenn in den uns erhaltenen Fragmenten diese Gesetzesbestimmungen den größten Raum einnehmen, denn diese sind es eben, an deren genauer Beobachtung unserer Sekte sehr viel liegt. Wenn man von den Vorschriften über die Gemeindeverfassung der Sekte absieht[2]), so nehmen die Sabbathgesetze[3]) mehr als ein Drittel des gesetzlichen Teiles ein, und wir sind wohl berechtigt, nicht allein mit diesen die Untersuchung über den Charakter der Halachah in unserer Schrift zu beginnen, sondern sie auch als das Wesentliche dieser Halacha anzusehen.

Die Vorschrift über »die Zugabe am Sabbat« תוספת שבת — 10, 14 — wird häufig im Talmud und zwar schon in tannaitischen Stellen — vgl. z. B. Joma 81b — erwähnt. Nach der Behauptung des Babli, Sabbath 148b ist »diese Zugabe« biblisch geboten, was wohl auch der Ansicht unserer Schrift entspricht; die hierfür einen Beweis aus dem Schriftworte anführt, dagegen wird im Jeruschalmi, Anfang Schebiith 33a behauptet, »daß man Freitag bis zum Untergange der Sonne arbeiten dürfe«, ערב שבת בראשית את

[1]) Vgl. auch 3, 14, wo gleichfalls von »den heiligen Sabbathen« gesprochen wird.

[2]) Der Abschnitt 12, 22—16, 4 handelt ausschließlich davon; die eigentlichen Gesetze befinden sich: 9, 1—12, 12.

[3]) Manches, das als Sabbathgesetz gegeben wird, gilt auch für den Versöhnungstag — 6, 19: יום התענית = יום הכפורים, Menachot XI, 9 — und für die Feiertage.

מיתר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, womit natürlich nur gesagt sein soll, daß die Zugabe rabbinisch und nicht biblisch geboten sei; vgl. Tossafot zu Rosch ha-Schanah 9a unten und Maimonides Jad, שביתת ע' I, 6. Bemerkenswert ist die Behauptung des Josephus B. J. IV, 9, 12, daß das Signal zum Einstellen der Arbeit während der Abenddämmerung des Freitags gegeben wurde, was in Widerspruch steht mit den obigen Angaben, wonach das Signal vor der Abenddämmerung stattfinden mußte, da in der Abenddämmerung jede Arbeit untersagt ist. Die tannaitischen[1]) Quellen dagegen haben ganz richtig die Angabe, daß das Signal vor dem Anbruch des Sabbath gegeben wurde, und wir haben es wohl bei Josephus mit einer kleinen Ungenauigkeit zu tun.

Die Vorschrift, »daß die Unterhaltung am Sabbath verschieden sein muß von der während der Werktage« לא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול Sabb. 113b; — die richtige Erklärung bei Tossafot z. St., die auf Jer. Sabb. XV, 15a unten verweisen, wo ausdrücklich das unnütze Reden verboten wird — wird in unserer Schrift durch vier konkrete Beispiele illustriert. Man spreche kein unnützes Zeug[2]), mahne keinen Schuldner, streite nicht über Geldangelegenheiten[3]) und spreche nicht über die Arbeit, die man am

[1]) Tosefta Suk. IV, 11, 12, Sabb. 35b; vgl. ausführlich darüber Elbogen in der Lewy-Festschrift, 173 ff., dem merkwürdigerweise diese Stelle bei Josephus entgangen ist, so daß er nur das Signal am Sabbatheingang bespricht, obwohl schon Maimonides, dessen Ansicht — Jad, Sabb. V, 20 — Josephus glänzend bestätigt, das Richtige bietet. Auf dieses Posaunensignal am Ende des Sabbaths und Versöhnungstages, geht wohl das noch heute übliche Schofarsignal am Ausgang des Versöhnungstages zurück.

[2]) R. Moses aus Tachau in seinem Werke כתב תמים — Ozar Nechmad III, 62 — zitiert aus Jer. Sabb. XV den Satz: אסור אדם לאשתעויי מיתר מילי בשבת, es ist verboten, am Sabbat unnütze Worte zu sprechen. In unserem Texte des Jer. findet sich dieser Satz nicht.

[3]) So nach meiner Erklärung zu 10, 18, während Schechter in אל ישמים das aus der Mischnah — auch Philo, Abrahams Auswan-

folgenden Morgen zu verrichten gedenke. Vielleicht beruht die Behauptung des Agatharchides — Josephus[1]) contra Ap. I, 22 —, daß die Juden schon zur Zeit des Ptolemäus Lagi den ganzen Sabbath beim »Beten« zubrachten, darauf, daß nichts Alltägliches am Sabbath gesprochen wurde. Als Heide spricht Agatharchides von »Beten«, er konnte nicht wissen, daß für die Juden das »Beten«, nicht die Hauptsache bei ihrem Gottesdienste ist, sondern das Studium der Thora. Jüdische Quellen dagegen sprechen mit größerer Präzision; so heißt es in Jeruschalmi, Sabb XV, 15a: Sabbath und Feiertage sind von Gott gegeben, um sie für das Studium der Thora zu verwenden לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. Ähnlich spricht auch Philo — Einzelgesetze IV, II, 282 — von den vielen Lehrhäusern, »die an den Sabbathen offen sind, wo Belehrung erteilt wird über nützliche Dinge, durch die das ganze Leben veredelt werden kann.« Daß das Verbot des »eitlen Redens«[2])

derung XVI, I, 450 — bekannte Verbot, am Sabbat Gericht zu halten, findet. Daß aber ישה nicht etwa mit »leihen« zu übersetzen ist ergibt sich aus dem Zusammhang; derselbe verlangt hier unbedingt verbotene »Worte« und nicht »Handlungen.« Übrigens wäre auch nicht erklärlich, warum denn dem Gläubiger das Ausleihen und nicht dem Schuldner das Leihen verboten sein sollte, ישה kann aber nur von jenem und nicht von diesem gebraucht werden. Exod. XXII, 24; Ps. LXXXIX, 23; Neh. V, 7 u. v. a. O. zeigen zur Genüge, daß נשא sowie נשה — ursprünglich vielleicht zwei verschiedene Stämme — im Sinne von »einen Schuldner drängen« gebraucht werden können. Wenn Charles z. St. sich über »die falsche« Übersetzung von ישה bei Schechter wundert, der es mit »exact debts« wiedergibt, so zeigt er dadurch, daß er mit sehr mangelhaften Kenntnissen des Hebräischen an die Erklärung eines hebräischen Textes sich heranwagte.

[1]) Vgl. auch Antiq. XVI, 12, 3.

[2]) Außer der oben angeführten Baraita, vgl. auch Lev. r. XXXIV, gegen Ende und Pesikta rabb. XIII, 116b, ed. Friedmann. Ich sehe nachträglich, daß schon Friedmann auf den von mir S. 83, Anm. 3 herangezogenen Vergleich zwischen Babli Sabb. 150b und Jer. XV, 15a aufmerksam macht. Sein Versuch jedoch, das in Babli fehlende Moment — במוצאי שבת und לעולם — nach Jer. hineinzuinterpretieren

nicht bloß ein frommer Wunsch war, ersieht man daraus, daß sogar der Am ha-Arez, dessen Worten man sonst kein Vertrauen schenkte, am Sabbat über den Verdacht des Lügens erhaben war, weil, um die Worte des palästinensischen Talmud — Demaï IV, 23 d — zu gebrauchen, »die Furcht des Sabbats auf ihm ist und er die Wahrheit spricht« אימת שבת עליו והוא אומר אמת. Wenn nun sogar der Am ha-Arez aus »Furcht vor — der Entweihung — des Sabbats« sich mit seinen Worten in Acht nahm, wie viel mehr wohl »der Gesetzestreue«, der an diesem Tage seine Worte sicher zählte und abwog.

Wie das Reden am Sabbat beschränkt wird, so auch das Gehen, das, obzwar es an und für sich keine verbotene Arbeit ist[1]), doch weder geschäftlichen Zwecken dienen noch über mehr als zweitausend Ellen sich erstrecken darf. Wie schon bemerkt worden ist, entspricht dies alles der Ansicht der Halachah, und ich möchte nur noch hinzufügen, daß wie nach der Halachah — Erub. V, 8 u. a. a. O. — die zweitausend Ellen vom Ende der Stadt[2]) beginnen, so auch nach der Lehre unserer Schrift, wie aus 11, 5 deutlich hervorgeht.

Die Vorschriften 10, 22—23 illustrieren die aus den tannaitischen Quellen bekannte Halachah über הכנה. Josephus — B. J. II, 8, 9 — ist demnach nicht ganz genau, wenn er sagt[3]), daß die Juden ihre Speisen am Freitag vorbereiten, weil sie am Sabbath kein Feuer gebrauchen, denn, wie wir sehen, müssen sogar solche Speisen, die des Feuers nicht bedürfen, schon am Freitag für den Gebrauch des Sabbath bestimmt werden.

halte ich für ganz verfehlt; am wahrscheinlichsten ist es, daß die palästinensische Baraita den Babyloniern in mangelhafter Form vorlag.

[1]) Dies ist wenigstens die Ansicht der Halachah, vgl. weiter unt.

[2]) Ungenau Schürer, Geschichte II, 475: Zweitausend Ellen von seinem Aufenthaltsort.

[3]) Der erste Teil des Satzes bezieht sich nicht ausschließlich auf die Essener sondern auf alle Juden.

In Übereinstimmung mit der Halachah, und im Gegensatz zum Buche der Jubiläen und zu den Karäern, wird in unserer Schrift — 11, 1 — der Gebrauch des fließenden Wassers für Trink- und Badezwecke gestattet, und nur »das Hinausbringen des Wassers« wird verboten, weil nach der Auffassung[1]) der Halachah jeder Fluß ein Bereich, רשות, für sich ist, weshalb das Hinaustragen des Wassers aus dem Flusse nach dem Ufer verboten ist.

Während die Schrift nur gebietet, den Sklaven am Sabbath Ruhe zu gewähren, geht die Halachah mit Bezug auf die Verrichtung von Arbeit am Sabbath durch andere, über das biblische Gebot weit hinaus, indem sie behauptet: »Alles, was man selbst am Sabbath nicht tun darf, darf man auch nicht durch einen Nichtjuden tun lassen«. Wie aus Sabb. I, 8 hervorgeht, war dies Verbot schon zur Zeit der Schulen Schammais und Hillels allgemein anerkannt, jedoch ist die vorherrschende Ansicht, daß es nur rabbinischen Charakters sei[2]). Ob nun unsere Schrift den Unterschied zwischen rabbinischen und biblischen Vorschriften kennt, ist zweifelhaft, die Autorität der Schrift scheint die einzig maßgebende für unsere Schrift zu sein, jedenfalls aber ist es lehrreich, zu bemerken, daß in derselben — 11, 2 — jede Arbeitsverrichtung durch einen Nichtjuden verboten wird. Die sehr strenge Auslegung des Gebotes über die Sklavenruhe in unserer Schrift — 11, 12 —, wonach sogar solche Handlungen, die man selbst am Sabbath vollziehen darf, durch einen Sklaven nicht besorgt werden dürfen, hängt wohl mit diesem »rabbinischen Verbot« zusammen. Die talmudischen Quellen behaupten, daß der einzige Unterschied zwischen

[1]) Bezüglich des »Schöpfens« wäre noch auf Erub. X, 15 zu verweisen.

[2]) Vgl. Mechilta, Piska IX, 9b, ed. Friedmann, und die von diesem angeführten Parallelstellen; in Babli — Sabb. 150b und Parallelstellen — gilt die Regel: »einem Nichtjuden Arbeit anzuweisen ist rabbinisch verboten« אמירה לעובד כוכבים שבות.

einem Sklaven und einem Nichtjuden in Bezug auf die Verrichtung von Arbeit am Sabbath darin besteht, daß es biblisch verboten ist, einen Sklaven[1]) Arbeit verrichten zu lassen, während einen Nichtjuden arbeiten zu lassen nur rabbinisch verboten sei. Da nun dieser Unterschied zwischen »rabbinisch« und »biblisch« für unsern Verfasser wohl nicht existiert, so mußte er erklären, warum die Schrift — Exod. XX, 10 — nur den Sklaven erwähnt, wenn sogar ein Nichtjude keine Arbeit für einen Juden verrichten darf. Seine Erklärung ist folgende: Der Herr darf seinen Sklaven nicht einmal einen solchen Dienst am Sabbath ausführen lassen, der keine »Arbeit« involviert, weil dieser vollständige Ruhe genießen soll, während ein Nichtjude wohl für einen Juden einen Dienst verrichten darf, aber keine »Arbeit.«

Diese Darstellung von den Ansichten unserer Schrift bezüglich der Sklavenruhe, beruht auf der zu 11, 12 gegebene Erklärung zu מרא (Jhg. 1912, S. 441), wonach es so viel als »meistern« bedeutet und zum aramäischen מרא »Meister« gehört. Sachlich wäre die Übersetzung »auszanken«[2]) von מרא = מרה wohl möglich, denn wenn auch schon vorher in Übereinstimmung mit der Halachah[3]) sogar das unnütze Reden am Sabbath verboten wurde, so ist das Verbot, die Sklaven nicht auszuzanken, doch nicht überflüssig. An dieser Stelle wird das Schimpfen nicht etwa deswegen verboten, weil an diesem heiligen Tage »profane Worte« nicht am Platze sind, sondern weil es die Ruhe des Sklaven beeinträchtigt, die nicht gestört werden darf, selbst wenn das Auszanken berechtigt ist. Aus sprachlichen

[1]) Unter Sklaven versteht wohl unsere Schrift — vgl. 12, 11 —, in Übereinstimmung mit der Halachah, Mech. Bachod. VII, 69b solche, die in die jüdische Gemeinschaft eingetreten sind, בני ברית.

[2]) Pirke R. Elieser hält תמריא in Iob 39, 18 für eine Nebenform von תמרוה.

[3]) Vgl. Jhg. 1912, S. 427; R. Bachja ben Ascher in seinem Buche כד הקמח, Abschnitt שבת, 76, ed. Lemberg, findet in der Talmudstelle, Sabbath 113a die Vorschrift, am Sabbath nur sanft zu sprechen.

Gründen glaube ich jedoch nicht, daß ימרא = ימרה vom unfreundlichen Verhalten des Herrn seinem Sklaven gegenüber gebraucht werden könnte, da es sowohl in der Bibel wie in den nachbiblischen Schriften nie Anderes als das unbotmäßige Benehmen des Untergeordneten gegen den Höherstehenden bezeichnet. Wie schon z. St. bemerkt worden ist, kennt die Halachah kein Verbot, welches jede Dienstleistung am Sabbath seitens eines Sklaven verbietet; wie aber aus der dort angeführten Stelle aus Philo hervorgeht, wird diese Ansicht nicht allein von diesem alexandrinischen Philosophen vertreten, sondern seine Worte zeigen, daß in Alexandrien diese strenge Auffassung der Sklavenruhe die allgemeine war. In voller Übereinstimmung mit der Halachah[1]) dagegen ist die Ausdehnung — 11, 12 — der in der Schrift gebotenen Sklavenruhe auf den — nichtjüdischen — »Lohnarbeiter.«

Etwas eigentümlich ist auch die Ansicht unserer Schrift über die den Tieren zu gewährende Sabbathruhe; von den zwei Vorschriften — 11, 5, 6 — darüber entspricht, wie z. St. bemerkt worden ist, nur die erste der Halachah, während die zweite von ihr abweicht. Jedoch ist zu bemerken, daß, obwohl nach der Halachah nur die Verrichtung von Arbeit durch Tiere verboten ist, das Prinzip anerkannt wird, daß »der Sabbath zur Erholung der Tiere, und nicht für deren Unbequemlichkeit gegeben ist« אין זה ניח אלא צער, weswegen es einerseits gestattet ist, die Tiere am Sabbath grasen zu lassen, obwohl sie dabei Arbeit verrichten und andererseits verboten ist, sie in ihrer freien Bewegung zu hindern[2]). Unsere Schrift geht noch einen Schritt weiter und verbietet, den Tieren irgend welchen Schmerz

[1]) Mechilta Kaspa 101 a, ed. Friedmann; Midrasch Tannaim S. 22.

[2]) Sabb. V, 3; und die Erklärungen zu diesen Halachot in Talmud 54; vgl. auch Baschjatzi, Sabb. VIII, 44b: אמנם ביה (בעלי הקבלה) אסרו . . . כדי שלא תהיה הבהמה מצטערת, die Rabbaniten verbieten alles das, was diesen Tieren Unannehmlichkeit verursacht.

zuzufügen, wie sie verbietet, durch Sklaven — 11, 12 — irgend welchen Dienst versehen zu lassen.

In voller Übereinstimmung mit der Halachah befinden sich die Vorschriften — 11, 9 bis 11 — über »das Tragen« an Sabbath. Verboten ist das Hinausbringen aus dem Hause nach der Straße, beziehungsweise das Hineinbringen von der Straße nach dem Hause. Das Buch der Jubiläen — II 30 — dagegen spricht vom Verbote, von einem Hause ins andere zu tragen, was nach der Halachah gar nicht verboten ist[1]). Auch hierin stimmt unsere Schrift mit der Halachah überein, daß es das Verbot des Tragens auf die private Sackgasse מבוי ausdehnt, was nach der rabbinischen Überlieferung biblisch gestattet ist; von den Sadduzäern und Samaritanern wurde dieses Verbot auch wirklich nicht anerkannt[2]). Zur Ergänzung des Verbots über das Tragen werden zwei spezielle Fälle erwähnt, und zwar solche, die auch in der Mischnah besonders besprochen sind, weil sie genau genommen nicht als »Tragen einer Last« bezeichnet werden können und daher auch nur rabbinisch verboten sind. Der erste Fall betrifft das Tragen von Parfum סמנים, das eigentlich zur Toilette, besonders zu der der Frauen, gehört[3]), weswegen es biblisch gestattet ist, die Rabbinen jedoch verboten es — Sabb. VI, 3 — weil[4]) man sich vergessen und das Parfumfläsch-

[1]) Tosefta Sabb. I, 3; Talmud Sabb. 6a; sogar das Tragen von einem Hause ins andere durch die Straße ist nur rabbinisch verboten, Sabb. a. a. O.

[2]) Vgl. weiter unten.

[3]) In der Mischnah, Sabb. VI, 3 wird von diesem Falle nur in Verbindung mit der Frau gesprochen, während beim Manne Parfum nicht zur Toilette gehört und daher biblisch verboten ist; dagegen spricht unsere Schrift vom Manne, vielleicht deswegen, weil dieselbe bei den meisten Sabbatgesetzen die Formula איש . . . אל gebraucht. Möglich auch, daß der von der Mischnah gemachte Unterschied darauf beruht, daß die Pharisäer gegen den Gebrauch des Parfums beim Manne waren, vgl. Geiger, jüd. Zeitschrift VI, 105—121.

[4]) Sabb. 62a.

chen[1]), צלוחית של פלייטין, vom Halse, an dem es mit einem Bande befestigt ist, abnehmen und in der Hand tragen könnte was natürlich biblisch verboten wäre. Man merke, daß auch unsere Schrift vom Tragen des Parfums, סמנים, »auf sich« עליו, spricht, womit die Eigentümlichkeit dieses Falles hervorgehoben wird. Der zweite Fall, der besonders erwähnt wird, betrifft das Tragen eines kleinen Kindes; das Tragen eines Erwachsenen ist nach der Halachah — Sabb. X, 5 — nicht wenigstens biblisch nicht, verboten, wohl aber das eines Kindes, das noch nicht gehen kann[2]), weswegen in unserer Schrift dies besonders hervorgehoben wird, wie auch die Mischnah — Sabb. XVIII, 2 — die Umstände näher bezeichnet, unter welchen »das Gängeln« eines Kindes gestattet sei.

Eine Arbeit, die nach der Halachah unter die Kategorie des Bauens בונה fällt und daher verboten ist, ist das Aufmachen eines vertünchten Gegenstandes. Ebenso unsere Schrift — 11, 9 —, während die Karäer überhaupt das Auf- und Zuschließen irgend eines Gegenstandes verbieten. Nahe verwandt mit diesem Verbote ist die Vorschrift — 11, 10 — אל ימול בבית, die nach meiner Erklärung z. St. das Wegräumen verbietet, das nach der Halachah — Sabb. 73a — gleichfalls als eine zur Kategorie »des Bauens« gehörende Arbeit anzusehen und daher verboten ist. Nach der Ansicht Schechters jedoch enthält diese Vorschrift das aus den rabbinischen Quellen — und Josephus: vgl. Bell. Jud. II, 8, 9 — hinlänglich bekannte Verbot des (מוקצה[3]. Wenn man für diese Auffassung auf den Zusammenhang sich berufen will, da sowohl das vorhergehende

---

[1]) Tosefta Sabb. VII, 11 בשם wofür in unserer Schrift סמנים.

[2]) Vgl. die Erörterung dieses Gesetzes, Sabb. 94a und 141b; an der letztgenannten Stelle bedeutet תינוק ein Kind, das schon gehen kann.

[3]) Steine und Felsen sind natürlich מוקצה, vgl. Jom-tob. 12a.

wie auch das nachfolgende Gesetz mit dem Verbote »des Tragens« zu tun haben, womit das Verbot des מוקצה nahe verwandt ist[1]), so darf man nicht übersehen, daß kurz vor dieser Vorschrift ein ganz sicherer Fall von בנה erwähnt ist.

Bezüglich aller am Sabbath verbotenen Handlungen wird in unserer Schrift — 11, 13 bis 17 — in Übereinstimmung mit der Halachah[2]) der Grundsatz aufgestellt, daß, wo menschliches Leben auf dem Spiel steht, der Sabbath entweiht werden darf, aber nicht wegen Geldverlust oder aus Mitleid gegen Tiere. Höchst wahrscheinlich steht auch die Vorschrift — 11, 13 — »nicht bringe man den Sabbath an einem dem Aufenthalte der Heiden benachbarten Orte zu«, mit diesem Grundsatze in Verbindung. Die Nähe einer heidnischen Niederlassung mag unter Umständen zu einer Entweihung des Sabbaths führen, der Jude könnte angegriffen und gezwungen werden, mit Waffengewalt sich zu verteidigen, weswegen vorgeschrieben wird, solchen Eventualitäten aus dem Wege zu gehen. Der Talmud, Erub. 62a bemerkt sogar ausdrücklich, das Wohnen der Juden unter den Heiden sei nicht verboten worden, denn sie vermeiden es schon ohnedies, aus Furcht, von den Heiden ermordet zu werden. Ähnlich heißt es in der Mischnah, Aboda sara II, 1, »daß die Heiden im Verdacht stehen, Mord zu begehen.« Ob dieser Verdacht begründet war, ist eine Frage, die uns hier nicht interessiert, jedenfalls existierte er und war Grund genug für die erwähnte Vorschrift, den Sabbath nicht an

[1]) Dies ist wenigstens die Ansicht Raschis zu Jom t. 36a und RABD. zu Maimonides, Jad. Sabb. XXIV, 12; jedoch hat wohl Maimonides a. a. O. mit seiner Erklärung über den Ursprung dieses Verbots das Richtige getroffen.

[2]) Der Grundsatz פקוח נפש דוחה שבת wird nicht allein häufig in den rabbinischen Quellen erwähnt — vgl. z. B. Mech. ki Tissa I, 103b — sondern auch bei Josephus, worauf schon Schürer, Geschichte II, 460 — vgl. jedoch Bell. J. II, 16, 4 und Ant. XVIII, 9, 6 — aufmerksam gemacht hat und Philo, »Träume« II, 19.

einem Orte zuzubringen, wo man gezwungen werden könnte, mit Waffengewalt sich zu verteidigen.

Abgesehen von den verbotenen Arbeiten, gibt unsere Schrift zwei Verordnungen — 11, 3 bis 5 —, die über die richtige Weihe, קדוש, des Ruhetages handeln, und sie befindet sich auch hierin in voller Übereinstimmung mit der Halachah. Der Satz . , . יקח אל enthält, wie z. St. näher nachgewiesen wurde, nichts anderes als die hinlänglich bekannte Vorschrift »am Sabbat saubere Kleider zu tragen«[1]). Ich möchte noch hinzufügen, daß die Leseart שופים, die ich in שׂוֹפֵם ändern wollte, beibehalten werden kann; es ist nämlich das Part. pass. von שוף[2]), wonach שׂוּפִים zu vokalisieren ist. Die Auffassung, die Schechter von dem Verse אל יתערב gibt, ist m. E. die allein richtige; er enthält das aus den rabbinischen Quellen, dem Buche der Jubiläen, I, 12 und Josephus, Vita 54, bekannte Verbot des Fastens am Sabbat. Sprachlich wäre יתערב »sich vermischen« als Euphemismus zur Bezeichnung des ehelichen Umganges wohl denkbar, und als sachliche Parallele könnte man auf das Buch der Jubiläen I, 8 verweisen, aber das folgende מרצונו macht eine solche Erklärung unmöglich. Ganz ausgeschlossen ist es, in מרצונו יתערב eine Opposition gegen die rabbinische Institution des Erub zu suchen, denn nicht allein wäre dann יתערב für יערב höchst auffällig, sondern auch die Hinzufügung von מרצונו ließe sich kaum erklären. Möglich dagegen ist, daß יתערך — nach der alten Orthographie ist

[1]) Vgl. oben zu 11, 3, wo nachgewiesen ist, daß in unserer Schrift keine Spur davon sich findet, daß der Sabbath im Zustande der Reinheit zugebracht werden muß, wohl aber findet sich diese Ansicht vertreten von den Karäern, Hadassi 56 a, und den Samaritanern, Petermann, Reise I, 276, zweite Auflage, dagegen geht aus dem elephantinischen Papyrus Nr. 6 hervor, daß bei den ägyptischen Juden in Übereinstimmung mit der Halachah der Zustand der Reinheit nur für die drei Wallfahrtsfeste beobachtet wurde.

[2]) Allerdings ist der Plural שופים nach כיבסו auffällig und ist wahrscheinlich כיבסם zu lesen.

יתערב kaum von יתערב zu unterscheiden — für יתערב zu lesen ist. Dies Verbot richtete sich dann gegen die freiwillige Teilnahme am Kriege am Sabbat. Das »freiwillige« מרצונו ist besonders hervorgehoben, da wohl häufig die heidnische Obrigkeit einen jüdischen Soldaten zu einer solchen Entweihung des Sabbaths zwang. Der Gebrauch des Hithpaels von ערך läßt sich freilich nicht belegen, aber von מערכה »Kampfreihe« ist התערך die zu erwartende Form.

Im Verhältnis zu den Sabbathvorschriften ist der Rest des Gesetzes sehr stiefmütterlich behandelt, es sei denn, daß wir nur unbedeutende Bruchstücke aus dem Gesetzbuche der Sekte vor uns haben. In dem Pronunciamento gegen die Gegner — 5, 6 — wird diesen vorgeworfen, daß »sie mit den Menstruierenden Umgang haben« ושיכבים עם הרואה את דם זובה, bei der Unbestimmtheit dieser Anklage aber läßt sich die ihr zu Grunde liegende halachische Differenz zwischen der Sekte und ihren Gegnern nicht genauer bestimmen[1]). An einer anderen Stelle — 12, 1 — wird der eheliche Umgang in »der Stadt des Heiligtums« verboten, worunter wohl der Tempelberg gemeint ist, für welchen Ort auch die Halachah diesen Grad der Heiligkeit verlangt, wie z. St. bemerkt worden ist. Wichtig für die Geschichte der Halachah ist die Lehre in unserer Schrift — 12, 15 bis 18 —, daß Stein, Holz und Erde levitische Unreinheit annehmen, worin sie wohl mit Targ. Jer., aber nicht mit den talmudischen Quellen übereinstimmt. Was Charles z. St. aus der Mischnah beibringt, hat dagegen nichts mit der uns beschäftigenden Frage zu tun. Kelim XII, 6 — nicht 7 wie Ch. schreibt! — spricht von noch nicht ganz fertigen Gefässen aus Holz, unsere Schrift von עצים, d. i. Holz als Rohmaterial. Kelim VI, 1 hat das biblische Gesetz über die Unreinheit der Öfen — Lev. XV, 35 — zum Gegenstand;

[1]) Natürlich handelt es sich nur um eine verschiedene Auffassung des biblischen Gesetzes über die זבה und nicht um die Verbindlichkeit dieses Gesetzes; vgl. weiter im Abschnitt V.

Stein mit Tonlehm als Aufsatz oder Untersatz ist nach Ansicht der Halachah den Gesetzen der Unreinheit unterworfen, weil sie dann als Tongefässe כלי חרש zu betrachten sind. אבנים in unserer Schrift kann natürlich nicht »Ofen« bedeuten. Nebenbei bemerkt, ist Ch. das Malheur passiert, den Ausdruck ג' פטפוטים in der Mischnah a. a. O. mißzuverstehen, denn es handelt sich daselbst nicht um drei Steine, sondern um einen aus Lehm hergestellten Dreifuß. So wenig wie Holz im Rohzustand und steinerne Gefässe unrein werden können, so wenig kann nach der Halachah irgend ein Gegenstand, der an einer Wand oder gar am Boden befestigt ist, unrein werden. Kelim XIV, 3 enthält die Regel, daß Gegenstände, die nur provisorisch am Boden befestigt sind, wie Zeltpflöcke — יתדות אהלים, nicht wie Ch. hat יתד המישוחית, das Pflöcke, welche die Feldmesser gebrauchen, bedeutet! — u. dgl. m. der Unreinheit unterworfen sind Unsere Schrift erklärt aber יתד בכותל »Pflöcke an der Wand« — nicht in the house, wie Ch. hat! — für unrein, was entschieden gegen die Halachah ist. Wie Pflöcke nicht unrein werden, weil sie am Boden befestigt sind, so auch nicht befestigte Nägel, während unsere Schrift auch diese für unrein hält. Kelim XII, 5 enthält eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Akiba und seinen Collegen, ob Nägel, die aus der Wand herausgezogen worden sind, um als Schlüssel u. dgl. m. gebraucht zu werden, noch ihren ursprünglichen Charakter behalten. Daß Nägel, die hineingeschlagen wurden, um etwas daran aufzuhängen, unrein sind, ist eine Behauptung, die Ch. aus der Mischnah a. a. O zitiert, die aber weder dort noch überhaupt in der rabbinischen Literatur sich befindet. Für Kenner der Halachah ist natürlich meine Ausführung ganz überflüssig, leider aber ist es in letzter Zeit üblich geworden über Halachah zu schreiben, ohne auch nur mit deren elementarsten Begriffen vertraut zu sein, und ich hielt es darum für angebracht, die Gelehrsamkeit »dieser Halachisten« ein

wenig zu beleuchten. Wesentlich den Ansichten der Halachah entsprechend sind die Vorschriften — 10, 10 bis 13 — über »die Reinigung von einer Unreinheit«, was umso eher zu beachten ist, als darunter Verordnungen sind, die von der talmudischen Tradition als rabbinisch bezeichnet werden.

Von den Speisegesetzen gibt es in unserer Schrift — 12, 11 bis 15 — nur drei, und zwar zunächst die allgemeine Regel, daß die biblischen Tierverbote auch die kleinsten Gattungen unter den Wasser- wie Landtieren umschließen. Man wird wohl nicht fehl gehen, wenn man in dieser Regel die Halachah findet — Makkot 16, b —, daß das Verzehren eines verbotenen Tieres, und sei es auch nur eine »Ameise«, eine strafwürdige Sünde ist, obwohl man bei den anderen verbotenen Speisen, wie Blut, Fett u. dgl. m., nur wer soviel genießt wie die Größe einer Olive, כזית, ist, eine Sünde begangen hat. Die Behauptung, als wenn unser Verfasser im Gegensatz zur Halachah den Genuß des Honigs, als von verbotenen Tieren kommend, verbiete, ist, wie z. St. nachgewiesen ist, ganz unbegründet. Ebenso unhaltbar ist die Behauptung, daß unser Verfasser, in Übereinstimmung mit den Karäern und im Gegensatz zur Halachah, auch eine bestimmte Art des Tötens für Fische anstrebe, während er in Wirklichkeit nur lehrt, daß das Blut der Fische verboten sei. Dies ist zwar nicht die Ansicht der Halachah; wie aber z. St. bemerkt worden ist, verbietet auch diese Fischblut, wenn es äußerlich nicht als solches kennbar ist, und diese »rabbinische Verordnung« ist in unserer Schrift zu einem uneingeschränkten Verbote avanciert. Der einfache Wortlaut der Mischnah Ker. V, 1, spricht sogar dafür — vgl. Tosafot z. St. — daß Fischblut verboten sei, wenn auch sein Genuß nicht strafbar sei.

An einigen Stellen unserer Schrift wird auf den Opferdienst hingewiesen; jedoch ist es höchst wahrscheinlich, daß

unsere Sekte gar keinen Opferdienst hatte, die Vorschriften darüber sind alle gegen die im jerusalemischen Tempel übliche Praxis gerichtet. So wird — 11, 17 — besonders betont, daß nur »die Ganzopfer des Sabbaths« am Sabbath dargebracht werden dürfen, womit in unzweideutigen Worten die Lehre Hillels, wonach das Passalamm, das kein Ganzopfer ist, am Sabbath dargebracht werden muß, verworfen wird. Scharf getadelt werden — 11, 18 — diejenigen, welche durch »unreine Männer« Opfer darbringen lassen, womit, wie z. St. näher ausgeführt worden ist, den Anhängern der Sekte jede Teilnahme am Tempeldienst zu Jerusalem untersagt wird, weil die dortigen Priester die Reinheitsgesetze der Sekte nicht beobachten und als »unreine Männer« das Heiligtum mit ihren Opfern entweihen. Auch die Vorschrift — 16, 13 und 14 — »nichts dem Altar zu weihen, in dessen Besitz man durch Gewalt kam« enthält im Nachsatz »auch die Priester sollen niemanden zur Darbringung von Opfern zwingen« eine Spitze zunächst wohl gegen das gewalttätige Vorgehen der sadduzäischen Priester, worüber wir im Talmud und Josephus bittere Klagen vernehmen[1]), vielleicht aber auch gegen die Lehre der Pharisäer — Arakin V, 2 —, daß jemand gezwungen werden kann zur Erfüllung seiner Opfergelübde. Die Vorschrift — 9, 13 — über das Sühnopfer, אשם, scheint zunächst gegen die Annahme zu sprechen, als kenne die Sekte keinen Opferdienst, bei genauer Betrachtung aber für dieselbe. Es ist das einzige Gesetz in unserer Schrift, das beinahe wörtlich der Schrift entnommen ist, ohne ihr etwas hinzuzufügen. Nimmt man aber an, daß die Sekte keinen Opferdienst hatte, so enthält diese Vorschrift die bedeutende Lehre, daß der Priester, trotzdem er das Sühnopfer nicht darbringen kann, das zurückerstattete Gut erhält. Dies entspricht der An-

[1]) Diese Berichte beschreiben die Verhältnisse kurz vor 70. Ähnliches wird schon früher vorgekommen sein; vgl. auch Kohelet V, 5 wo vielleicht תתן »pfänden« bedeutet.

sicht der Halachah — B. kamma IX, 12 —, wonach die Rückerstattung des Gutes unabhängig vom Opfer ist, während die Karäer — Nicomedi, חיוב שבועה 193a unten — behaupten, daß der Priester nur dann das Geld erhält, wenn er das Opfer darbringt.

Höchstwahrscheinlich sind auch die Bestimmungen — 12, 2 bis 5 — über Kapitalverbrechen rein theoretischer Natur, denn wir haben keinen sichern Beweis dafür, daß die peinliche Gerichtsbarkeit in dem Gemeindewesen der Sekte zur Anwendung gelangte[1]). In Übereinstimmung mit der Halachah[2]) wird als die Strafe des falschen Propheten, der »Abfall« predigt, Steinigung angegeben. Die Schrift hat bekanntlich die Art der Todesstrafe in diesem Falle nicht näher bezeichnet. Die zweite Bestimmung, daß ein Prophet[3]), der zur Entweihung des Sabbaths die Leute zu verleiten sucht, nicht mit dem Tod bestraft werden soll, widerspricht der Halachah und ist wohl eine Konzession an die bestehenden Verhältnisse. Es handelt sich um einen, der die strengen Sabbathgesetze der Sekte nicht anerkennt, und nicht etwa um einen, der die biblischen Vorschriften über den Sabbath verwirft; da es nicht gut anging, das Gros der Judenheit, das diese Gesetze verwarf, als der Todesstrafe verfallen

[1]) Wenn die gewöhnliche Auffassung von 9, 1 die richtige wäre, so könnte man diese Stelle als Beweis für unsere Behauptung anführen, denn in ihr wird vorausgesetzt, daß die Hinrichtung eines Verbrechers nur durch die heidnische Gerichtsbarkeit möglich ist; vgl. jedoch meine Erklärung dazu. In 8, 6 bezeichnet דין מות die Schwere des Vergehens, dagegen scheint in 10, 1 von peinlicher Gerichtsbarkeit die Rede zu sein.

[2]) Sifre D. 86; Midr. Tann. 64 und Sanh. 67a.

[3]) Vgl. die in der vorhergehenden Anmerkung angegebenen Quellen, wo folgende Halachah aufgestellt wird: die Verleitung zu irgend welcher Sünde wird mit dem Tode bestraft, falls der Verführer ein Prophet war, während ein anderer nur wegen Verführung zum Abfall bestraft wird, und ist es möglich, daß die zweite Bestimmung in unserer Schrift überhaupt nicht von einem Propheten spricht, weswegen das Vergehen nicht ein Kapitalverbrechen ist.

anzusehen, so mußte unser Verfasser zu einer gewissen Milde sich bequemen.

Die wenigen Verordnungen über die Gerichte und deren Verfahren sind im Großen und Ganzen der Halachah entsprechend. Die Gerichte, die wohl, wie schon bemerkt worden ist, keine Kompetenz über Leben und Tod hatten, bestanden — 10, 4; 13, 1 — aus zehn[1]) Mitgliedern. Theoretisch behauptet zwar die Halachah, daß für Zivilgerichte drei Richter genügen — Kriminalgerichte mußten wenigstens aus dreiundzwanzig Richtern zusammengesetzt sein! —, tatsächlich aber war der zehngliedrige Gerichtshof der übliche zur Zeit der Amoraim, wie zu 13, 1 näher nachgewiesen worden ist. Die Richter wurden von der Gemeinde gewählt — 10, 4 —, ein etwas modifiziertes Verfahren von dem in der Mischnah erwähnten, wie z. St. bemerkt worden ist, das aber im geonäischen Zeitalter das übliche gewesen zu sein scheint, wie die Bezeichnung ברורים »gewählte« für Richter zeigt; vgl. R. Saadjas Schreiben bei Bornstein מחלקת, S. 61 und 64, sowie Alfaßi's Responsen Nr. 80, S. 131. Die von der Halachah für das Kriminalgericht anempfohlene[2]) und für das Hohe Gericht vorgeschriebene[3]) Zuziehung von Leviten und Priestern wird von unserer Schrift auch für das zehngliedrige — Civilgericht! — verlangt. Die Richter dürfen nicht — 10, 6 — jünger als fünfundzwanzig Jahre und nicht älter als sechzig

[1]) Vielleicht liegt auch Josephus Bell. J. II, 8, 7 ein zehngliedriges Gericht der Essener vor.

[2]) Was die Stelle Jebamot 86b anbetrifft, worauf früher hingewiesen wurde, so ist wohl daselbst הֶרְכֵּם für הרבים zu lesen. Der Beweis dafür, daß die Gerichtsdiener, שוטרים, nicht ausschließlich Leviten sein müssen, liegt hierin, daß es Deut. I, 15 ושוטרים heißt; das ו in diesem Worte »schließt« (הרבם) dieselben in die Kategorie der vorhergenannten Häupter ראשיכם ein, von denen ausdrücklich gesagt wird, daß sie von allen Stämmen waren.

[3]) Sifre D. 153. Auch bei den Essenern waren die Priester die Leiter; vgl. Josephus Ant. XVIII; 1, 5.

sein, wie auch die Halachah für Mitglieder des Kriminalgerichts verlangt, daß sie ein reifes Alter[1]) erreicht haben müssen, ohne aber Greise zu sein[2]). Auch die Altersbestimmung für Zeugen — 10, 1 — entspricht im Wesentlichen der Ansicht der Halachah, wie z. St. nachgewiesen worden ist. Die moralische Qualifikation des Zeugen — 10, 2 — ist dieselbe, wie die von der Halachah[3]) verlangte; der Zeuge, der mit »erhobener Hand« das Gesetz übertritt, ist disqualifiziert. Jedoch differieren die Halachah und unsere Schrift bezüglich der Zulässigkeit mancher Zeugen, denn während nach dieser — 9, 16 bis 20 — »das zusammengeheftete Zeugnis« מצורפת עדות genügt, um einen eines Kapitalverbrechens zu überführen, genügt ein solches Zeugnis nach Ansicht der Halachah höchstens in Geldangelegenheiten, aber nicht in Kriminalfällen. Interessant ist es, zu bemerken, auf welchem Wege unsere Schrift zu dieser Ansicht gelangte; sie beruht nämlich auf einem Derasch zu Lev. V, 1, wo in der Schrift nach Ansicht der Halachah[4]) die Pflicht zur Ablegung eines Zeugnisses vor-

---

[1]) Der Ausdruck בעלי זקנה in Sanh. 19a bedeutet »gereiften Alters«, da Greise ja ausgeschlossen sind; nach Jer. Sanh. IV, 22b kann ein Zwanzigjähriger ein Mitglied des kleinen Sanhedrin sein, dagegen heißt es Midr. Mischle I, 42: daß man bis 25 noch ein Knabe נער ist. Nach Maimonides, Jad, Sanhdr. II, 6 ist das reife Alter keine conditio sine qua non für den Richter.

[2]) Diese Vorschrift nicht allein in der Baraita Sanh. 36 b, sondern schon Mischnah Hor. I, 4, wo mit Maimonides שגגות XIII nach זקן entweder או oder ו zu lesen ist. Daß an dieser Stelle זקן nicht Titel ist, wie manche Kommentatoren annehmen, ergibt sich aus dem vorhergehenden אחד מהן, nach dem זקן ganz ausgeschlossen ist.

[3]) Sanh. 26 b, woraus Maimonides, Edut XII, 1 mit Recht folgert, daß die Übertretung eines Gebotes nur dann einen Zeugen disqualifiziert, wenn darüber kein Zweifel herrscht, daß er es aus Mißachtung des Gesetzes — יד רמה in unserer Schrift! — getan hat.

[4]) Tosefta Sabb. III, 4, wird ausdrücklich hervorgehoben, daß, obwohl nur für die Verweigerung eines solchen Zeugnisses, wodurch Geldverluste verursacht werden, ein Sühnopfer vorgeschrieben ist, es

geschrieben wird. Nun heißt es aber an dieser Stelle והוא עד »er ist Zeuge«, und da nach der Halachah[1]) eines Zeugen Aussage von gar keinem Gewichte vor dem Gerichte ist, so kann die Schrift nur deswegen auch dem einzigen das Aussagen zur Pflicht auferlegt haben, weil dieses Zeugnis von Bedeutung ist, falls der Schuldige noch einmal dieselbe Sünde in Gegenwart eines zweiten Zeugen begeht[2]). Nach dem Grundsatze des halachischen Midrasch[3]), daß unter עד überall zwei Zeugen gemeint sind, fanden die Tannaim und Amoraim in den Worten והוא עד gar keine Schwierigkeit und behaupten daher, daß auch an dieser Stelle von zwei Zeugen die Rede sei[4]). In voller Übereinstimmung mit der Halachah dagegen ist der Grundsatz — 9, 22 — daß, obwohl mit Bezug auf alle Gesetze der Regel gilt, daß nur zwei[5]) Zeugen Glauben verdienen, ein Zeuge genügt, um etwas für rein oder unrein zu erklären. Daß zwei Zeugen

dennoch die Pflicht eines Zeugen sei, gegen Mörder, Ehebrecher und Götzendiener zu zeugen, was auch die Ansicht unserer Schrift ist, wie der Ausdruck דבר טוב zeigt.

[1]) Die Halachah findet diesen Grundsatz ausgesprochen in den Worten der Schrift Deut. XIX, 15. Vgl. Sifre D. 188; Midr. Tann. und Targ Jon. z. St.

[2]) Wenn jedoch 9, 3 in Übereinstimmung mit der Halachah verboten wird, jemand einer Sünde zu bezichtigen, so lange dieser nicht durch Zeugen überführt worden ist, so soll damit nur gesagt sein, daß der einzige Zeuge nur »dem Censor« Anzeige erstattet, aber nicht weiter darüber reden soll.

[3]) Sifre Num. 7; Jer. Sota I, 20d; Babli Sota 2a.

[4]) Scheb. IV, 4 u. a. v. a. O.

[5]) Daß nicht etwa unter Umständen von unserer Schrift drei Zeugen verlangt werden, ist bereits nachgewiesen worden; die Regel »zwei Zeugen sind so gut wie hundert« תרי כמאה ist ein Grundsatz — Scheb. 42a —, der von niemanden bestritten wird. Bemerkenswert ist, daß in dem Pseudepigraph Abrahams Testament XII — über seinen jüdischen Ursprung, vgl. meine Ausführungen Jewish Enc. I, 93 ff. — die Behauptung aufgestellt wird, daß nur durch drei Zeugen etwas als sicher bewiesen werden kann.

nötig sind in allen[1]) Civil- wie Kriminalfällen, wird auch von der Halachah behauptet, zugleich aber gilt es als eine unbestrittene Regel[2]): »ein Zeuge genügt, um auszusagen, ob etwas erlaubt oder verboten ist« עד אחד נאמן באיסורין wofür unsere Schrift die biblische[3]) Redensart: ועל אחד להבדיל הטהרה gebraucht. Mit der Halachah[4]), daß Zeugen ihre im Gerichte gemachte Aussage nicht zurückziehen können כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, hängt vielleicht die Vorschrift — 9, 9 — zusammen, Zeugen nicht außerhalb des Gerichts zur Ablegung eines Zeugnisses schwören zu lassen, da sie im Gerichte ihre vorher gegebene Aussage zurücknehmen können[5]).

[1]) Sifre D. 188, woselbst auch die zwei Ausnahmen gegeben sind.

[2]) Gittin 3b; vgl. auch Jebamot 87.

[3]) Vgl. Lev. X, 10; XI, 47; unsere Schrift gebraucht auch 6, 17 diesen biblischen Ausdruck. Für eine andere Erklärung zu להבדיל הטהרה vgl. oben z. St.

[4]) Ket. 18b.

[5]) Vgl. Scheb. IV, 1, wo die Ansicht R. Meirs angeführt ist, daß, wenn Zeugen außerhalb des Gerichts geschworen haben, nichts von einem Falle zu wissen, sie kein Opfer zu bringen haben, falls sie falsch schwuren. Sogar die Gegner R. Meirs — IV, 3 — geben zu, daß, falls sie außerhalb des Gerichts falsch schwören, sie kein Opfer zu bringen haben, sobald sie im Gericht das Zeugnis ablegen. Wie aus den Erklärungen des Talmud 30a—31 hervorgeht, ist der Grund für diese Halachot, daß, solange die Zeugen ihre Aussagen noch ablegen können, deren Verweigerung nicht strafbar ist.

(Fortsetzung folgt.)

Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie.

Von Jakob Guttmann.

I. Schemtob ben Josef, der ältere.

Der Kampf um die Berechtigung der Wissenschaft auf dem Gebiete der religiösen Forschung und insbesondere um die Anerkennung der maimonidischen Philosophie, der mehrere Geschlechter hindurch die Gemüter auf das Tiefste erregt und die Einheit des Judentums, vornehmlich in den Gemeinden Spaniens und Südfrankreichs, auf das Ernsteste gefährdet hatte, war in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts infolge der Leiden und Drangsale, denen die Juden dieser Länder ausgesetzt waren, mehr und mehr zum Stillstand gelangt. War es auf der einen Seite die Not der Zeit, unter der die Gesamtheit so schwer zu leiden hatte, welche die Erbitterung der einander bekämpfenden Parteien einigermaßen gemildert hatte, so war auf der anderen Seite eine tiefe geistige Ermattung eingetreten, die das Interesse an der Fortführung des Streits um die Probleme der Wissenschaft nicht mehr in der früheren Lebendigkeit aufkommen ließ. Der Kampf erneuerte sich jedoch am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts, was wohl zum nicht geringen Teil auf die trüben Erfahrungen zurückzuführen ist, die bei den im Jahre 1391 von Fernando Martinez in Spanien heraufbeschworenen Judenverfolgungen hervorgetreten waren. Viele Tausende waren damals, um den Verfolgungen zu entgehen, vom Judentum abgefallen und zur katholischen Kirche übergetreten[1]). Diese Fahnenflüch-

[1]) Abraham Zacuto im Sepher Juchasin, ed. Filipowski (London 1857), S. 225a gibt die Zahl der Getauften auf 4000 an, was Graetz,

tigen waren, wie von zeitgenössischen Schriftstellern berichtet wird, in besonders großer Anzahl aus den Kreisen derer hervorgegangen, die sich dem Studium der Wissenschaften ergeben und dadurch an ihrem Glauben Schiffbruch erlitten hatten. Die sogenannten Philosophen waren die ersten, die dem Judentum abtrünnig geworden waren und die durch ihr Beispiel dazu beigetragen hatten, die Glaubenstreue auch in weiten Kreisen des Volkes zum Wanken zu bringen[1]). Wie ganz anders hatte die Standhaftigkeit der jüdischen Gemeinden in den Ländern sich bewährt, in denen sie von der Beschäftigung mit der Philosophie unberührt geblieben waren. So hatten während der durch das ganze vierzehnte Jahrhundert sich erstreckenden Judenverfolgungen in Frankreich, die mit der endgiltigen Austreibung im Jahre 1394 ihren Abschluß fanden, Tausende und Abertausende allen Versuchungen widerstanden

---

Gesch. d. Juden VIII, S. 79, Anm. 1 zu gering erscheint. Die ungeheuerliche Angabe in den älteren Editionen, nach der 200.000 Juden damals sich getauft hätten, beruht unzweifelhaft auf einem Druckfehler. Vgl. die Angabe des Isak Arama in der folgenden Anmerkung

[1]) Schemtob, der ältere, im Emunot, S. 4a: וכאשר חקרתי בדבריהם מה שיכולתי לעמוד עליהם בערה בקרבי שלהבת וכי פרחה בבני ישראל צרעת מאורת וראיתי כי בכל הדורות האלה כפרו והטירו המופלגים בחקירה, ואין ספק כי כאשר תקפונו הצרות ונזרות השטר כסבה זו אברה קהלנו, כי המפולפלים והמתחכמים (עזה החכמה) [עזבו תורה] ופרצו גדרה ונכשבו אחריהם בני האומה עד שיבשו עצמותינו אברה תקותינו, כי אחר שהסכימו שאין דין ואין חשבון על טוב ועל רע ולטובים מהם ימשך השפע אחר התבוננותם בנמצאות, הנה הוא פנוי וניע על מחוז חפצו בהיותו בן חורין ולא בהיותו עבד ובאמונת השם העליון, כבר התוכחתי עם מקצת המופלגים מהם ומצאתים על דרך זה. Isak Arama, חזות קשה, S. 21a: ואל אישך תשוקתך וכי יעצה שתהיה מגמת השכל העיוני אשר אתה ותשוקתו תמיד לשרה את בעליו, הוא השכל הנבואי והוא ימשול בו להביאו בכפל ריסנו אל אשר ירצה, ושלא ירים העיון הפילוסופי את ידו ואת רגלו, כי אם אשר ירשה אותו התוריי והנבואי, וזאת היא המעולה שבעצות, ואשר סיאונה הפילה כמה אלפים ורבבות מעמנו כאשר זכרנו. Ähnlich bemerkt Josef Jaabez nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal אור החיים, S. 5a: אלוכם אישים אקרא מגולת ספרד אני, אשר נורשנו בעתותינו הרבים והעצומים, ורוב המתפארים בחכמה כמעט כולם הטירו את בבודם ביום סר, והנשים ועמי הארץ מסרו נפש ומסונם על קדושת בוראם.

und um ihres Glaubens willen das blutigste Martyrium auf sich genommen[1]). Wir werden es deshalb begreiflich finden, daß sich in den Kreisen der frommgläubigen Anhänger des Judentums aufs Neue ein Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Forschung und gegen die Beschäftigung mit der Philosophie regte, die man als etwas dem Geist des Judentums Fremdartiges betrachtete, und auf die man nicht ohne eine gewisse Berechtigung jene so verhängnisvollen Erscheinungen in den jüdischen Gemeinden Spaniens glaubte zurückführen zu dürfen.

Unter den Gegnern der Philosophie, die damals auftraten, muß als der rücksichtsloseste und erbittertste der als der Stammvater eines Schriftstellergeschlechts bekannt gewordene Schemtob ben Josef Ibn Schemtob (circa 1440 n. Chr.) bezeichnet werden. Seine unter dem Titel: »Emunot« (Glaubenslehren) veröffentlichte Schrift[2])

[1]) Auf diesen Gegensatz weist besonders der, wie wir sehen werden, der Wissenschaft nichts weniger als feindlich gesinnte Josef ben Schemtob hin. Kebod Elohim, S. 28a: ויספים בזה מה שנמצא בנסיון מזה הזמן הארוך אשר היעתקו אלינו קירותיו, כי ההשתדלות בקנין אלה הידיעות והחשקה עליהם היה הסבה אל אבדן קהלת יעקב ברוב קשטילייא וארגון ויותר נדולי המעלה שבהם יצאו מהכלל ונשתמדו לראותם אשר החזיקו אותם בחכמים אשר ידעו באלה החכמות. וכמעט מהסבה פרו מהר מן הדרך אשר צוה די אמהינו אותם אשר יאמינו שהם חכמים בראותם דעות בעלי הידיעות אשר לא יחשב דת בעיניהם, אבל חשבו שהחדיעה העיונית תכלית האנושי האחרון ושאין הנה שלימות אחרת באמת, בחרו להחזיק החיים האלה באופן היותר שלם שאפשר להם. ואנחנו נראה בנסיון, כי כל ניי ומפלכה אשר לא שמעו שבע פילוסופיא לאלפים ורבבות נהרגו ונשרפו. וכבר ספר החכם רב לוי בן נרשום זיל שלקדושת בוראינו נהרגו בצרפת קהלות קדושות כפלים רבים מיוצאי מצרים. Diese Bemerkung findet sich in dem Pentateuchkommentar des Gersonides zu III, M. 26, 33 und lautet wie folgt: ואבלה אתכם ארץ אויביכם, מורה על הצרות הגדולות שעברו על עמנו שמתו מהם רבים, מכללם הרג קצת הקהלות הקדושות וגרוש היהודים מארץ צרפת שמתו בסבתו כפלים ביוצאי מצרים ברעב ובדבר.

[2]) Sie ist wie die Schrift כבוד אלהים seines Sohnes Josef im Jahre 1556 (5316) in Ferrara von Abraham Ibn Usque gedruckt worden. Als Anhang findet sich in manchen Exemplaren die aus den Responsen des Moses Alaschkar (Sabionetta 1553) abgedruckte Widerlegung der von Schemtob gegen Maimonides gerichteten Angriffe (השגות

stellt sich uns als eine förmliche Kriegserklärung gegen die »griechische« Wissenschaft und besonders gegen die Anhänger der aristotelischen Philosophie dar. Umso auffälliger muß uns eine Ausführung erscheinen, mit der er seine Schrift eröffnet, und die sich, seiner Grundtendenz widerstreitend, wie schon sein Sohn Josef bemerkt[1]), ganz im Gedankenkreise der aristotelischen Philosophie bewegt. In der Wissenschaft und Erkenntnis, so heißt es da, besteht die Vollkommenheit des Menschen. Darin stimmen die Propheten und die Weisen der Völker miteinander überein, wie es sich auch als eine notwendige Forderung der menschlichen Vernunft ergibt. Wenn wir nämlich alle vorhandenen Wesen erforschen, so finden wir, daß die Vollkommenheit in der Wissenschaft und Erkentnis besteht und denjenigen zukommt, die diese besitzen. Ist doch Gott selbst nichts anderes als Wissenschaft und Erkenntnis, denn er ist, wenn er auch unerkennbar ist, das Wesen der Wissenschaft und

שהשיג החכם ר׳ משה אלאשקר ז״ל על מה שכתב רבי שם טוב בספר האמונות ושלו נגד הרמבים ז״ל), die auch als besondere Schrift verbreitet wurde. Beide Schriften, die des Vaters wie des Sohnes, sind überaus nachlässig und unkorrekt abgedruckt und darum mitunter sehr schwer verständlich. Die Schrift Emunot ist unvollendet geblieben. Am Schluß S. 111b heißt es: ועוד ארחיב ביאור במקומו בעזה כי לא באנו עתה לזה. Dazu bemerkt der Herausgeber: לא נמצא מזה השער יותר ולא מהספר הזה כי לא השלימו הרב המחבר ז״ל. Ebenso berichtet der Herausgeber der Gegenschrift des Moses Alaschkar in der Vorrede: שלא זכה להשלים הכמתו, כי מטה שנתאמת אצלנו מפי אנשים רבים שראו החבור הזה ספר האמונות בולם נמצאו חסרים בסופו.

[1]) Kebod Elohim, S. 30a. Josef meint allerdings, daß sein Vater die nikomachische Ethik nicht gekannt habe, sondern auf die mit Aristoteles übereinstimmenden Gedanken und Argumente selbständig gekommen sei. Ich halte das aber für nicht wahrscheinlich, auch schon aus dem Grunde, weil dadurch der Widerspruch mit seinen sonstigen Anschauungen noch auffälliger erscheinen würde. Vielleicht hat Schemtob diese Gedanken nicht aus Aristoteles selbst geschöpft, sondern durch Vermittlung anderer Autoren kennen gelernt. Ethische Schriften werden ja von ihm auch erwähnt, S. 2a: וחברו ספרים בזה קראום ספרי המדות.

Erkenntnis. Und ebenso sind die ihm am nächsten stehenden und von ihm (unmittelbar) hervorgebrachten Wesen die getrennten Intelligenzen und die denkenden Kräfte. Auch die Welt der Sphären und das Heer der Himmelskörper sind, wenn sie auch den Engeln unterstellt sind, denkende Wesen, die Gott erkennen, wie es die Propheten bezeugen, die Weisen Israels überliefert erhalten und in unseren Gebeten zum Ausdruck gebracht haben. Das vorzüglichste aber unter allen dem Werden und Entstehen unterliegenden Wesen, und ihre Vollendung bildet der Mensch wegen der ihm innewohnenden Kraft der Vernunft, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß seine Vollkommenheit in der Vernunft besteht. Vermittelst der Wissenschaft soll der Mensch das Vernünftige in sich, das sein Wesen ausmacht, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen; durch die Vernunft ist er imstande, die Weisheit von der Torheit, das Angemessene von dem Verwerflichen zu unterscheiden[1]).

[1]) Emunot, Einleit. S. 2a. Vgl. K. E. S. 30a, wo diese Stelle aus der Schrift des Vaters zitiert wird. Ich führe hier die einschlägigen Stellen aus der Nikomachischen Ethik an. Arist. Eth. N. I, 6. 1097, b. 24. Worin die Glückseligkeit besteht, werden wir erfahren εἰ λημφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. Das X, 7. 1177, a. 12. εἰ δ'ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην. αὕτη δ'ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου, εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο, εἴτε ἄλλο τι . . . εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ'ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται. Das. b, 16: εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ'ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ'αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν . . . ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ

Von dieser in ihrer Identifizierung Gottes mit der Erkenntnis eine kaum zu überbietende Kühnheit offenbarenden Ausführung[1]) geht Schemtob ohne jede Vermittlung zu einer schonungslosen Kritik der jüdischen Anhänger der Philosophie über, gegen die er den Vorwurf erhebt, daß sie, die Lehren der Griechen auf das Judentum übertragend, die Grundsäulen der jüdischen Religion erschüttert hätten. Wohl hätten auch frühere jüdische Gelehrte, wie Saadja[2]) und Abraham bar Chijja sich mit den Wissenschaften befaßt, aber sie nahmen von diesen nur auf, was mit unserer Überlieferung im Einklang stand und hielten unerschütterlich an den Lehren der Propheten und an dem väterlichen Glauben fest. Im Gegensatz zu ihnen hätten die Späteren geglaubt, die Religion der Vernunft unterordnen zu dürfen, und, sich rückhaltslos zu den Lehren der Griechen bekennend, die Prophetie und die Überlieferung für entbehrlich erklärt; ja sie wären selbst soweit gegangen, die auch von den Bekennern der anderen Religionen angenommenen Lehren umzudeuten, um sie ihren eigenen Anschauungen anzupassen[3]).

καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. Das, X, 8. 1178. b. 3. Zum Handeln bedarf man vieler Hilfsmittel τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν· ἡ δ'ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν. δεήσεται δ'οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι, ἡ δὲ τέλεια ευδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II, 2 Abt.[3], S. 614, Anmerk. 1.

[1]) Auch Moses Alaschkar hat an dieser Bemerkung schweren Anstoß genommen. Er sagt (a. a. O. S. 14b): וכיש בראות מה שכתב שם בתחלת דברי סיהו בראש הקדמתו זה לשונו: כי אדון הכל מרומם אינו אחר כי אם ידיעה וכו' עד ידענו אינו כי אם דעת. והנה נתן נדר לאל ית' והגביל מהותו ובשלמא אם היה אומר הוא הידיעה והדעת על דרך שכל ומשכיל ומושכל ניחא. אבל אומרו אינו דבר אחר אלא זה נדר בעדו והודיע מהותו, והנה כפי דעתו השית שם שלא השית שום נברא ולא שום אדם חי ואף לא שום מלאך כפי דברי רז"ל.

[2]) Emunot, Einleit. S. 3b. Saadja wird noch erwähnt IV, 1, S. 25a; das. S. 26a; VII, 1, S. 73a.

[3]) Emunot, das.: מהשובים הקדמונים כמו הגאון רב סעדיה (גאון) ז"ל

Diesem Bestreben, die Lehren der Religion mit denen der Philosophie in Einklang zu bringen, spricht Schemtob jede Berechtigung ab. Von der unbedingten Wahrheit der überlieferten Glaubenslehren des Judentums durchdrungen, übt er, wie schon sein Sohn Josef mit bemerkenswertem Freimut anerkennt, an den Vertretern der Philosophie eine Kritik, die wegen ihrer Einseitigkeit und ihres Mangels an Objektivität von wissenschaftlichem Standpunkt als durchaus unwirksam bezeichnet werden muß. Er geht in seiner Polemik von gewissen, in der Religion begründeten Voraussetzungen aus, die von den Gegnern, den Anhängern der Philosophie, nicht zugestanden werden, während nach Aristoteles die Gegner in ihrer Diskussion von Voraussetzungen und Prinzipien ausgehen müssen, die von beiden Seiten in gleicher Weise anerkannt werden[1]). Hätte Schemtob, so fährt sein Sohn Josef fort, diese Methode etwa deshalb befolgt, weil er nur jüdische Gegner hatte, von denen er voraussetzen durfte, daß sie, zur schriftlichen und mündlichen Lehre sich bekennend, seinen Prinzipien zustimmten,

והגשיא רב אברהם בר חייא הספרדי ורבים ונכבדים כתם עיינו בספריהם, ומה שראו מדבריהם מסכים עם הקבלה לקחוהו, ופשוטי דברי הנביאים בידיעת השם ובהשגחתו הפרטית ושכר ועונש הנשמות וחדוש העולם והנסים והנפלאות ותחיית המתים ושאר האמונות החזיקו באמונת אבותיהם ולא פנו אל רהבים ושטי כזב. אחר כך באו אחרים חכמים מחוכמים בני אלים ואחרים שועלים קטנים מחבלים כרמים ונמשכו אחר דעות היונים וקבעו בדעתם, כי התורה והאמונה לשכל האדם נתנו ואין צורך לנבואה ולקבלה כדעת היונים ובשלא יכלו להכחיש המוסכם והמקובל מאומות מהדת השתדלו לקיימה באופן שלא תחלוק על שקול דעתם.

[1]) Josef, der sich dafür auf das erste Buch der aristotelischen Physik beruft, hat wohl die dieses Buch einleitenden, allerdings nur von der Notwendigkeit, in jeder Wissenschaft zunächst die Prinzipien zu erforschen, handelnden Worte im Auge. Phys. Anf. Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.

so wären ja die von Seiten der Philosophie sich erhebenden Einwände unwiderlegt geblieben. Vielleicht, so meint er, hat sein Vater sich auf seine jüdischen Vorgänger verlassen, die, wie Chasdai Kreskas, die Lehre, daß der Endzweck des Menschen in der Spekulation bestehe, bereits widerlegt hätten[1]).

Mit einem wahrhaften Ingrimm, der ihn vor den beschimpfendsten Ausdrücken nicht zurückschrecken läßt, wendet sich Schemtob gegen den allerdings zu bedenklichen Ausschreitungen hinneigenden Isaak Albalag (Ende des XIII. Jahrhunderts)[2]). Auf ihn und auf seine Gesinnungsgenossen zielt er wohl, wenn er einmal die Bemerkung macht, daß es besser gewesen wäre, wenn diese Abtrünnigen aus der Gemeinschaft Israels ausgeschieden wären, als daß sie durch ihre trügerischen Künste auch noch andere verführen[3]). Nicht einmal an die Göttlichkeit der Thora habe Albalag geglaubt. Da die Menschen, so sagt er, je zahlreicher sie werden, desto mehr in ihren Ansichten auseinandergehen, hat es die höchste Weisheit für gut befunden, etwas von ihrem Geiste auf den Geist des in seinem Geschlecht Vollkommensten zu ergießen, daß er die anderen anleite und ihnen Gesetze erteile, in deren Befolgung sie sich

---

[1]) Kebod Elohim, S. 4a f. Vgl. Joël, Don Chasdai Crescas' Religionsphilosophische Lehren, S. 42.

[2]) Emunot I, 1, S. 5a: וראיתי להקדים בדעותיהם מה שהקדים אלבלג להעתקת כוונות אבוחמד הישמעלי שהוא פרק המורה ופרסם את סתריהם ואם הוא מן הרשעים שבהם. (Diese Stelle, nach der Albalag den Titel der Algazalischen Schrift nicht mit דעות הפילוסופים, sondern mit כוונות הפילוסופים übersetzt hat, ist Steinschneider, Hebr. Übers., S. 299, A. 229 entgangen); das. עוד כתב המין הבליעל וכו'; das. I, 4, S. 11a כמו שאמר המסרא אלבלג. Ähnlich drücken sich über Albalag auch Isaak Abravanel, Abraham Schalom, der Verfasser des נוה שלום (vgl. Hebr. Zeitschrift he-Chaluz IV, S. 83) und Josef Jaabez (אור החיים, S. 18a, 23b. Die letztere Stelle ist aus Abravanels Kommentar zu Josua 10, 12 f. entlehnt) aus.

[3]) Emunot VI, 9, S. 69b: והמורדים לא יוכלו להאמין זה וטוב היה להם לצאת מכלל עדת ישראל ולא ירמו בני האדם במרמותם.

miteinander vereinigen, daß sie nicht, einander entgegenwirkend, den Endzweck, die Erhaltung der Gattung, vereiteln[1]). Das soll der Grund sein, dem die Thora ihr Dasein verdankt. Danach wird also die Thora nicht auf einen göttlichen Urheber zurückgeführt, und wenn von einer Einwirkung der Thora auf die Führung des Menschen die Rede ist, so ist das in der Weise eines menschlichen Gesetzes gemeint. Nicht minder verwerflich erscheint ihm, was Albalag über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele lehrt. Die Menschen, so sagt er, von Natur zum Bösen geneigt, würden das Gute nicht tun und das Böse nicht meiden, wenn nicht in der Erwartung von Lohn und Strafe. Auch sind die Menschen nur das zu glauben geneigt, was sie entweder mit den Sinnen wahrnehmen können, oder wofür ihnen ein Beweis dargeboten wird, besonders wo es sich um einen Glauben handelt, der, wie der Glaube an eine Vergeltung, in Anbetracht der Leiden der Frommen und des Wohlergehens der Sünder, der Erfahrung widerstreitet. Darum mußte die Vergeltung in eine ferne Zeit, in die Zeit nach dem Tode, verlegt, und da der Leib der Verwesung anheimfällt, der Seele zugeschrieben werden. Die Vollkommenheit der menschlichen Seele besteht nach ihm in der Erlangung der Erkenntnis und ihre Unvollkommenheit in der Nichterlangung der Erkenntnis. Von dem Maß der Erkenntnis ist das Walten oder Nichtwalten der göttlichen Vorsehung über den Menschen bedingt, worin wir die Belohnung und Bestrafung zu erblicken haben[2]). Die Grundlehren des Glaubens sind nach ihm mit den Lehren der Philosophie identisch, nur daß sie in der Schrift in einer dem Verständnis des Volkes angepaßten Form, in der Form von Erzählungen, in der Philosophie aber in der Form von Beweisen dargestellt werden[3]).

[1]) Vgl. auch Emunot I, 3, S. 9a.
[2]) Em. I, 1, S. 5a. Vgl. auch VI, 7, S. 67b.
[3]) Das.

Zu den Anhängern der Philosophie, deren Lehren er als für die Religion bedenklich glaubt ablehnen zu müssen, gehört auch Abraham Ibn Esra, dem gegenüber er sich jedoch vermutlich wegen des hohen Ansehens, das er besonders als Bibelexeget genoß, nicht zu so persönlichen Verunglimpfungen wie gegen Albalag hinreißen läßt. Eine etwas dunkle, von Ibn Esra selbst als großes Geheimnis bezeichnete Bemerkung zu Genes. 18, 21 wird von Schemtob so gedeutet, daß Ibn Esra sich hier zu der von Alexander Aphrodisias, dem berümten Kommentator der aristotelischen Schriften, aufgestellten Lehre bekannt habe, nach der sich die göttliche Vorsehung, unabhängig von der religiösen und sittlichen Führung des Menschen, nur auf diejenigen erstrecke, die durch ihre wissenschaftliche Erkenntnis mit Gott oder mit der Welt der Intelligenzen in Verbindung getreten seien[1]). Wie die Zustimmung zu dieser Lehre, so macht er es Ibn Esra auch zum Vorwurf, daß er, gleich Maimonides und den anderen Anhängern der Philosophie, die Engel mit den getrennten Intelligenzen identifiziert habe[2]). Er mißbilligt die Ansicht Ibn Esras, die er mit Maimonides und David Kimchi teilt, daß die Erzählung von den drei dem Abraham erscheinenden Engeln nur als eine prophetische Vision aufzufassen sei[3]), wie die Ansicht, daß die Erzväter keine Wunder getan hätten[4]), und daß das aus Ägypten herausgezogene Geschlecht sich geistig und sittlich

---

[1]) Das. Einleit. S. 4a: וכאשר באו להשנחה כתב החכם ראב"ע בפ' סדום בואם לא אדעה מה שכתב, ואמר שהוא סוד נדול דכתיב האף תכפה וכו' והיה הסברה הנזברת לקצת היונים להיות נשפע האדם וכו' בעוד שהוא מתיחד, כפרי אריסט' והיא סברת אלכסנדר הסופר (?) (vgl. weiter I, 3, S. 9a). Über die Lehre Ibn Esras Vgl. Rosin, Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esras in dieser Monatsschrift Jahrg. 42, S. 451 ff.

[2]) Das. I, 1, S. 6a; das. IV, 1, S. 24b. Vgl. IV, 19, S. 45b. Vgl. Rosin, a. a. O., S. 208 ff.

[3]) Das. I, 2, S. 3a; IV, 1, S. 25b. Vgl. IV, 19, S. 46a.

[4]) Das. I, 2, S. 8a.

noch auf einem zu niedrigen Standpunkt befunden habe, um zur Stufe der Prophetie gelangen zu können[1]). Ebenso wenig kann er sich mit der Ansicht Ibn Esras befreunden daß das Schicksal der Menschen durch die Sterne und den Zufall bestimmt werde[2]), obschon er selber den Glauben an den Einfluß der Gestirne auf eine gewisse prophetische Eingebung zurückführt, die nur verkehrt aufgefaßt und mißverstanden worden sei[3]). Während er die von Ibn Esra gegebene Erklärung des Gottesnamens שדי verwirft[4]), erwähnt er gegenüber Maimonides mit Anerkennung die Ansicht Ibn Esras, daß alle Menschen, auch Pharao, an Gott als die letzte Ursache geglaubt, nur daß sie angenommen hätten, daß sich alles in der Welt mit Notwendigkeit vollziehe[5]).

Des Gersonides wird nur an zwei Stellen gedacht. An der einen wendet sich Schemtob gegen die Ansicht des Gersonides, daß die Sonne in Gibeon nicht still gestanden sei[6]), und an der anderen gegen die Identifizierung der Engel mit den getrennten Intelligenzen und gegen die damit zusammenhängende Ansicht, daß die Engelserscheinungen der Schrift als prophetische Visionen zu betrachten seien. Unter den Engeln sollen nach ihm Propheten zu verstehen sein, woraus folgen würde, daß die angeblichen Propheten, die das Strafgericht an Sodom vollzogen, größere Propheten als Abraham gewesen seien. Sein Urteil über Gersonides kennzeichnet die Umdeutung der »Gotteskämpfe«, wie Gersonides seine philosophische Schrift genannt hat, in »Kämpfe gegen Gott«[7]).

[1]) Das. VIII, 12, S. 96b.

[2]) Das. VII, 6, S. 81b; IX, 2, S. 106a. Vgl. Rosin a. a. O., S. 72, 250 ff.

[3]) Das. IX, 1, S. 106a. Vgl. III, 4, S. 21b.

[4]) Das. IV, 3, S. 28a. Vgl. Rosin a. a. O., S. 108.

[5]) Das. III, 5, S. 23b.

[6]) Das. I, 2. S. 8a.

[7]) Das. IV, 19, S. 45b: גם זה האיש בספר מלחמותיו עם השם וכו׳.

Den gefährlichsten Gegner des überlieferten Judentums erblickt Schemtob in Maimonides. Vor der talmudischen Autorität dieses Mannes beugt er willig sein Haupt. Allein bei aller Bewunderung, die er dem Mischne-Thora zollt[1]), und die wohl noch gesteigert wird durch den Umstand, daß er selber, wie er freimütig bekennt, in Folge der Leiden, denen er von Jugend auf ausgesetzt war, sich nur wenig mit dem Talmudstudium hatte beschäftigen können[2]), bekämpft er den philosophischen Standpunkt des Maimonides mit einer Schärfe und Rücksichtslosigkeit, zu der sich wohl auch in der Zeit des heißesten Streites die Gegner des Maimonides kaum jemals verstiegen hatten. Er stimmt den Angriffen, welche die französischen Rabbiner und die anderen Kritiker gegen die philosophischen Lehren des Maimonides gerichtet hatten, nicht nur zu, sondern nach seiner Meinung hätten selbst Männer, wie Abraham ben David, Meïr ha-Levi, der Tossaphist Simson und das babylonische Schuloberhaupt Samuel, noch viel zu mild über ihn geurteilt, weil sie ihm die letzten Konsequenzen, die sich aus seinen Lehren ergäben, und die zu einem Umsturz der ganzen Thora führen müßten, nicht zutrauen mochten. Auch der fromme Nachmanides habe, weil er sich nicht denken konnte, daß ein Mann wie Maimonides solchen grundstürzenden Anschauungen huldige, zu

[1]) Das. I. 1, S. 5a: והרב הגדול אשר בנה מגדל עוז ומבצר בתלמיד בנוי לתלפיות ממולא בכתם ואופיר מספרא וספרי ותוספתא ומכולתא וכולי תלמודא הנה כלל הרב הגדול הזה אשר בנה מגדל עוז בבלי וירושלמי. I, 4, S. 10b: בנוי לתלפיות בתלמוד לא יערכהו זהב וזכוכית ואם נפלו ההשגות על מקצת סברותיו כמו שנפלו השגות על רבים וכבדים ממנו Vgl. auch II, 2, S. 14b, wo er es allerdings als Übertreibung rügt, daß man von Maimonides gesagt habe: ממשה עד משה לא קם כמשה.

[2]) Das. IV, 2, S. 26b: אמר הצעיר בהיותי מתעסק בתלמוד ובהוייתו ועיר, כי לא ראיתי אור מימי בעונותי ומנעורי גדלני כאב הגורה והשמר An einer anderen Stelle bemerkt er, daß die Kenntnis des Talmuds überhaupt im Vergleich mit früher in bedenklicher Weise abgenommen habe. VIII, 2, S. 105b: וגם בתלמוד הטסור לכל אין בדורות הללו כדי למשוח צפרן קטנה כנגד הדורות הקדמונים הקדושים.

Auslegungskünsten seine Zuflucht genommen, die einer ernsten Prüfung nicht standhalten könnten[1]). Mit Entrüstung wendet er sich gegen die Art und Weise, wie Maimonides die Wundererzählungen der Schrift umdeutet. Darin sei M. noch über die Karäer hinausgegangen, die nur die Tradition verwerfen, aber doch an der Schrift festhalten, während er in den Wegen des Aristoteles und seiner Anhänger wandele, die an keine Thora glauben und nur der Forschung ihrer Vernunft vertrauen[2]). Der Standpunkt des M. in Betreff der Frage von der göttlichen Vorsehung erscheint ihm noch tausendmal schlimmer als der des Aristoteles. Er glaubt, dies ohne Scheu aussprechen zu müssen, denn wo es sich um die Entweihung des göttlichen Namens handelt, da dürfe man keinerlei Rücksicht nehmen, und umsoweniger einem Manne gegenüber, dem die meisten Juden Gefolgschaft leisten, und der es durch seine Bücher und seine Autorität verschuldet habe, daß Israel den Gott seiner Väter verleugne[3].

Seine Kenntnis des maimonidischen Führers hat

---

[1]) Das. I, 1, S. 6a: ולמדנו מכל דבריו כי מה שהבינו רבני צרפת ז"ל ושאר המשינים עליו, כי לפי דעתו אין עונש לנפש הרשע והוא כופר בדינה של גהינם ובחשבון ובמנין, הוא אמת ויציב, וכן מה שהשיג עליו הראביד ז"ל ורי"ט הלוי ורבנו שמשון בעל התוספות ושאר רבני עולם ז"ל ורבנו שמואל ראש ישיבה בבבל, שלא היה מאמין בתחיית המתים הוא אמת ויציב, ותחיית המתים שלו הוא יציאת השכל לפעל וההכנה שתקבל הצורה ותשאר, והם וצ"ל מפני שראו שאסור להם להתגאל בדעות אנשי הטחקר והיה להם כנמנע לעלות על דעתם, כי זאת סברתו לסתור לגמרי כל אמונות התורה, לא ברדו דבריו וכו'. Das. 6b: וגם החסיד הרמב"ן היה מחזיק בקבלתו ותורתו ולא עלה על דעתו שאדם גדול כזה היה מכחיש בעונש גהינם ותחיית המתים ואף כי יאמין כי יסתיר כל התורה מכל וכל, לכן דרכ(ה)[ו] לעשות הויות עליו ולישא וליתן בדרכי ההלכות וחוץ מכבודו הם דברים בטלים. Vgl. VI, 6, S. 65b.

[2]) Das. II, 1, S. 12a—12b.

[3]) Das. II, 4, S. 15b: וגם כי נטה הרב מדעת ארכטו במקצת עד שהורה שהיה מאמין בתורת משה על דרך שכתבתי למעלה ולעניות דעתי דעותיו רעות מדעותיו . . . אבל אין ספק כי אמונה זו היא רעה אלפי אלפים מן הראשונה וחלילה לי להחניף אדם כי במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, כל שכן לסותר כל התורה ורוב היהודים נמשכים אחריו, ער שספריו וחזקתו הם היו סבת כפירת בני ישראל בד' אלהי אבותם.

Schemtob, wie eine Vergleichung der angeführten Zitate mit unzweifelhafter Gewißheit ergibt, aus der Charisischen, und nicht aus der Tibbonschen Übersetzung dieses Werkes geschöpft. Einige Einwürfe, die er gegen Maimonides erhebt, haben in der Benutzung dieser minder zuverlässigen Übersetzung ihren Grund[1]). Im Einzelnen wendet sich Schemtob gegen die Lehre des Maimonides von der menschlichen Seele und gegen die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen. In der Einleitung zu Abot und im ersten Kapitel seines Kommentars zu diesem Mischnatraktat lehrt Maimonides, mehr oder minder mit den späteren griechischen Weisen übereinstimmend, daß die Seele eine Anlage für die Vernunfterkenntnis sei, einer Tafel vergleichbar, in

[1]) So macht er es dem Maimonides zum Vorwurf, daß er in der Darstellung der Ansichten über die Vorsehung (More III, cap. 17) seine eigene Ansicht der der Anhänger der Thora und Propheten als eine von ihr verschiedene gegenüberstelle. I, 3, S. 8a: וכתב ודעת ה' הוא דעת מאמיני תורתנו ואני אודיעך מה שאמרו בו בספרי נביאינו והוא אמונת המן חכמינו. ועוד אגיד לך אחר כך כמו שהאמיני קצת המתאחרים מעמנו ואודיעך מה שאני מאמין בזה. הבן מה שאמר מה שאמרו בו בספרי נביאנו ולא אמר מה שהביאו בו, ואחר כך שיודיע כמו שהאמיני קצת המתאחרים מעמנו וכן מה שהוא מאמין ואינו מה שאמרו בו בספרי נביאנו ודעה מאמיני תורתנו. Mose Alaschkar beschuldigt deshalb Schemtob einer Fälschung, da M. in Wahrheit seine Ansicht als mit der der Thora und der Propheten übereinstimmend bezeichnet habe. Alaschkars השגות S. 5b: אמר הכותב הזה אני מאיש מדבר תהפוכות ידבר בהשגחה האלהית ואינו הוא משגיח בדברי זילתו או ידבר בכלי דעת ולא יבין לו. ויכתוב על רבינו הרב זיל מרורות ויהפך את דבריו מן הקצה אל הקצה. וראיתי לכתב כאן לשון רבנו זיל בצורתו, כדי שיראו הרואים ויבינו המשבילים דמיונות האיש הלזה וחלומותיו אשר חלם. דע שאחר שכתב רבנו הרב שם פי"ז הב' דעות של המדברים בהשגחה כתב זיל והדעת הזה' יהיא דעתנו ר"ל דעת תורתנו ואני אודיעך מזה הדעת מה שכתוב בספרי נביאינו והוא מה שמ:ברים המן חכמינו ואודיעך אה"כ מה שיאמינוהו קצת האחרונים מעמנו ועוד אודיעך גם כן מה שאני סובר בזה ע"כ. ועתה יראו הרואים אם כתב בפירוש שדעתו הוא דעת תורתנו אם לא, והנה מוכיח הוא נגד דעתנו מדברי הרמב"ם זיל בדי לנגוד דעת הבריות. Alaschkar, dem die Tibbonsche Übersetzung vorlag, hat eben nicht gewußt, daß Schemtob der Charisischen folgt, die an unserer Stelle in der Tat geradezu irreführend ist. Sie lautet: והדעת החמישית היא דעת מאמיני תורתנו ואני אודיעך מה שאמרו בו בספרי נביאינו והוא המן חכמינו ועוד אגיד לך אחר כך כמו שהאמין קצת (המתאחדים) [המתאחרים] מעמנו וכן אודיעך מה שאני מאמין בזה.

die die Formen der Dinge sich einprägen, daß die Seele gewissermaßen die Materie und die Vernunft ihre Form sei. Wenn die Vernunft von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt, dann wird sie durch die Vernunfterkenntnisse vollkommen gleich den der Materie entbehrenden Substanzen; wenn sie aber nicht zur Wirklichkeit gelangt, dann hat sie ihren Zweck verfehlt. Ebenso lehrt Maimonides im Buch der Prophetie, More Nebuchim genannt[1]), daß die nach dem Tode fortlebende Seele nicht die Seele sei, die bei der Entstehung des Menschen in ihm zur Existenz gelangt, da diese Seele nur eine Anlage sei, während das, was nach dem Tode getrennt fortbesteht, dasjenige sei, was zur Wirklichkeit gelangt ist. Alle diese getrennten Seelen aber sollen nach Maimonides eine Einheit bilden[2]). Demnach würde die Seele, die bei der Entstehung des Menschen als körperliche Kraft und als Anlage zu den Vernunfterkenntnissen zur Existenz gelangt, mit dem Untergang des Körpers gleichfalls untergehen, und es würde nur der erworbene Intellekt fortbestehen, der mit den anderen Intellekten eine Einheit bildet. Damit aber wird die ganze Thora über den Haufen gestürzt, denn wenn die Fortdauer des Menschen von der Erwerbung der Vernunfterkenntnisse bedingt ist, dann gibt es für den Frommen, der die Thora vom ersten bis zum letzten Buchstaben erfüllt und sein Leben für den Glauben geopfert hat, keine Hoffnung auf eine Fortdauer, wie es auch keine Wiederbelebung der Toten im Sinne der Überlieferung gibt, da sich der Intellekt des Menschen ebensowenig wie die erste Ursache und die getrennten Intelligenzen mit dem Körper verbinden kann. Der Gottlose hingegen, der alle Gesetze der Thora übertreten und verhöhnt hat, lebt, wenn er sich die Ver-

[1]) Diese Identifizierung beruht auf einem Irrtum. M. hatte die Absicht, ein »Buch der Prophetie« zu schreiben, hat aber diese Absicht aufgegeben. Vgl. More I, Einleit. (Munk, Guide I, S. 15).

[2]) Vgl. More I, cap. 41 (Guide I, S. 140 f.) I, cap. 70 (Guide I, S. 327), I, cap. 72 (Guide I, S. 373 f.).

nunfterkenntnisse angeeignet hat, wie einer der Vollkommenen fort und ist mit den Formen der Anderen zu einer Einheit verbunden. Wenn aber Maimonides sagt, daß die Frommen der anderen Völker Anteil am ewigen Leben hätten, so ist das so zu verstehen, daß sie, durch die Sittlichkeit ihrer Lebensführung in der Spekulation gefördert, den Gläubigen Israels gleichständen, wenn sie sich dieselben Vernunfterkenntnisse wie diese angeeignet hätten. Auch aus der Lehre des Maimonides, daß die Ausrottung und Bestrafung darin bestehe, daß der Mensch in Folge der Sünde gleich dem Tiere der Leitung durch die göttliche Vorsehung entbehre[1]), geht hervor, daß nach ihm unter der zukünftigen Welt die Vereinigung der Form mit der wirkenden Vernunft zu verstehen sei, daß die als נשמה bezeichnete Seele als eine Kraft im Körper zu Grunde gehe, die als נפש bezeichnete aber als die Form der Erkenntnis von keiner Strafe getroffen werden könne[2]).

Da es nach M. zur Erlangung des ewigen Lebens im letzten Grunde nur auf die Aneignung der Vernunfterkenntnisse und insofern auch auf die Sittlichkeit der Lebensführung ankommt, als der Mensch durch diese zur Vernunfterkenntnis vorbereitet und angeleitet wird, so können auch die Gebote der Thora nur die Bestimmung haben, den Menschen nach diesen beiden Richtungen hin zu fördern. Und in der Tat schließt die Begründung der Gebote bei M., wie Schemtob unter Berufung auf die Einleitung zu Abot, cap. 4 und More III, cap. 44 ausführt, jeden Selbstzweck dieser Gebote aus: sie sollen vielmehr nur dazu dienen, entweder falsche Glaubensansichten zu bekämpfen, wie das bei den auf das Verbot des Götzendienstes, den Tempel- und Opferdienst bezüglichen Geboten der Fall ist, und den Glauben an die Einheit Gottes zu bezeugen, oder, wie bei den Speisegesetzen, den Geboten über den Bei-

[1]) Vgl. Mischne Thora, Hilchot Teschuba VIII, 1—3.

[2]) Emunot I, 1, S. 5a f. Vgl. auch Mischne Thora, Jessode Thora IV, 8—9.

schlaf u. a., die sinnlichen Begierden zu bezwingen, oder, wie bei den Geboten der Wohltätigkeit, der Unterstützung der Armen und den Gesetzen des Zivilrechts, auf die sittliche Führung des Menschen einzuwirken, oder endlich, uns den Glauben an die Weltschöpfung und an die Einheit Gottes in Erinnerung zu bringen. Selbst das Gebet hat ja nach M. nur den Zweck, den Menschen zum Nachdenken anzuregen, seinen Geist auf Gott zu richten und mit heilsamen Gedanken zu durchdringen, was den Glauben an eine Einwirkung auf den göttlichen Willen und an eine Gebetserhörung ausschließt. Damit aber wird der Glaube an die Berichte der Propheten und jede religiöse Überzeugung untergraben[1]). Denn in Wahrheit wird der Offenbarungsgläubige anerkennen müssen, daß die Erfüllung jedes Gebotes die Wirkung habe, die Seele des Menschen mit Gott in Verbindung zu bringen, während sie durch die Übertretung von Gott geschieden und den Engeln des Verderbens überliefert wird, deren Existenz freilich von Maimonides bestritten wird[2]).

Nicht minder bedenklich erscheint Schemtob die Lehre des Maimonides von der Prophetie und die mit ihr im Zusammenhang stehende Lehre von den Wundern. Nach Maimonides war die Prophetie des Moses von der aller Propheten vor und nach ihm so verschieden, daß man die Bezeichnung »Prophet« auf ihn und auf die anderen nur als Homonymie anwenden kann. Und auch die von Moses verrichteten Wunder sind von denen der anderen Propheten durchaus verschieden, denn die Wunder Moses sind öffentlich vor Freund und Feind geschehen, während die der anderen Propheten, wie die des Elia und Elisa, nur einzelnen Personen bekannt geworden sind[3]). Ferner lehrt Maimonides, daß Israel nicht in Folge der von Moses geübten Wunder an ihn geglaubt habe, denn diese Wunder

[1]) Das. I, 1, S. 7a; X, 1, S. 108a; X, 2, S. 110a.

[2]) Das. I, 1, S. 6b f.; II, 3, S. 14b.

[3]) More II, cap. 35. (In der Charisischen Übersetzung, in der

hätten auch auf Täuschung beruhen können; die Wunder in der Zeit der Wüstenwanderung seien vielmehr nur erfolgt, wenn irgend ein Bedürfnis es erheischte[1]). Die Wunder sind nach Maimonides eine nur vorübergehende, beim Beginn der Schöpfung vorausbestimmte Änderung der Natur, die dann wieder zu ihrem gewöhnlichen Zustand zurückkehrt, wofür er sich auf den Satz unserer Weisen beruft, daß die Welt ihren gewohnten Gang geht[2]). Danach können die Wunder nicht als Beweis für den das Naturgesetz durchbrechenden Auszug aus Ägypten, für die Zeitlichkeit der Schöpfung, für die Thora und die Propheten gelten[3]). Wenn aber die von den Propheten berichteten Zeichen und Wunder kein Beweis für die Wahrheit der Thora sind, und wenn auch der Glaube an die Sendung Moses sich nicht auf solche Zeichen und Wunder gründete, wie ist es zu erklären, daß sich der Glaube an die Thora und die Propheten auch auf die späteren Geschlechter fortgepflanzt hat und selbst von den anderen Völkern angenommen worden ist[4])? Nach Maimonides ist das israelitische Volk auch am Sinai nicht zur Stufe der Prophetie emporgestiegen[5]). Wenn es im Talmud heißt, daß das Volk die beiden ersten der sinaitischen Worte aus dem Munde Gottes vernommen habe[6]), so ist das nach Maimonides so zu verstehen, daß die Erkenntnis der beiden in ihnen enthaltenen Grundlehren, nämlich der Existenz und der Einheit Gottes, weil sie nur durch die menschliche Vernunft erfaßt werden könnten,

---

die Einleitung zum zweiten Buch als erstes Kapitel gezählt wird, rücken infolgedessen die Kapitel dieses Buches immer um eine Zahl hinauf, was Steinschneider, Hebr. Übers. S. 429 entgangen ist. Im Emunot wird hier falsch II, cap. 40 zitiert.)

[1]) Jessode Thora VIII, 1.

[2]) More II, cap. 29 (Charisi, cap. 30).

[3]) Emunot II, 1, S. 7b f.

[4]) Das. II, 1, S. 11b; vgl. III, 1, S. 16b.

[5]) Das. vgl. VIII, 12, S. 96b.

[6]) Talm. b. Makkot, fol. 24a.

dem Volke und Moses in gleicher Weise zu teil geworden seien, denn in dem, was durch Vernunftbeweise erkannt wird, gibt es keinen Unterschied zwischen den Propheten und anderen Menschen[1]). So gründet ja auch Maimonides seinen Beweis für das Dasein Gottes auf die beständige Bewegung der Sphäre, die einen ewigen, unkörperlichen Beweger voraussetze, und diese Erkenntnis bezeichnet er als ein Pflichtgebot, das in dem sinaitischen Worte אנכי ד׳ אלהיך enthalten sei[2]). Danach bedurfte es also keiner prophetischen Offenbarung zur Verkündigung des israelitischen Gottesglaubens, sondern es genügte die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Bewegung, um uns auch ohne den Glauben an die Göttlichkeit der Thora zur Annahme eines ewigen, unkörperlichen Bewegers anzuleiten, der die Ursache aller Dinge und auch des Auszugs aus Ägypten ist[3]). Der Glaube an die Thora und die Prophetie wird aber in Wahrheit durch die Verbreitung dieses Glaubens und auch durch die Tradition bestätigt, die man nicht verwerfen kann, ohne zugleich die Religion zu verwerfen. Der Einwand, daß die Tradition ihre Begründung in der Vernunft habe und deshalb nicht anzuerkennen sei, wo sie der Vernunft widerstreitet, ist nicht stichhaltig; denn dann wäre die Tradition überhaupt zu verwerfen, da auch die Tradition von den Wundern der Propheten, die doch, wie die Wunder Elias und Elisas und das Wunder von dem Stillstehen der Sonne bei Josua, von dem ganzen Volk bestätigt wurden, und ebenso die Tradition in betreff der Belohnung und Bestrafung und der Wiederbelebung der Toten, der Vernunft und dem Naturgesetz widerstreitet[4]).

[1]) More II, cap. 33 (Charisi, cap. 34).
[2]) Jessode Thora I, 1—6.
[3]) Emunot I, 2, S. 8b.
[4]) Das. II, 1, S. 12a.

(Fortsetzung folgt.)

Jakob Polak, der Baal Chillukim in Krakau, und seine Zeit.

Von Majer Balaban.

(Schluß).

Trotz der Gehässigkeit seinen frühern Glaubensgenossen gegenüber, wohnte Stephan Fischel in der kasimirer Judenstadt, oder er hatte wenigstens dort sein ererbtes Haus. Denn wir lesen in den Ratsakten am Kazimierz[1]) aus dem Jahre 1505, daß Rachel (Rasska) Mojżeszowa zusammen mit ihrem legitimen Sohne Franczek (Franciscus) ihrem Schwiegersohn Jakob Doktor — discreto Jacob Hebreo, doctori, genero suo — und ihrer Tochter (Jakob's Frau) Ester, ein Haus als Eigentum übergeben. Dieses Haus liegt zwischen dem Hause des Stephan Fischel und einem zweiten Hause derselben Mojżeszowa.

Die Mojżeszowa genoß am Hofe der polnischen Könige großen Einfluß. Als die Juden noch in Krakau weilten, gestattete ihr Kasimir IV., in einem seiner Häuser, unweit der Stephanskirche, zu wohnen[2]); nach der Vertreibung der Juden war sie die einzige, die im Jahre 1504 (1. November) vom König Alexander das Wohnrecht in Krakau erhielt[3]). In den Schöffenakten von Krakau begegnen wir ihr schon im Jahre 1483. Sie pflegte Handelsbeziehungen mit dem Krakauer Bischof Johann Rzeszowski und lieh ihm 850 Goldgulden[4]). Auch die Könige: Kasimir IV. und Johann Albert gehörten zu ihren

[1]) S. 501—2.

[2]) Wierzbowski: Matricularum II. Nr. 523.

[3]) RJA. III, Nr. 27.

[4]) Helcel II. Nr. 4351—4353 (Schipper, Studya, S. 276).

Schuldnern; ihre Schulden deckte erst König Alexander im Jahre 1504, und da er keine Baarschaft besaß, gestattete er ihr in der königlichen Münzschlägerei, aus ihrem eigenen Silber, soviel Geld zu prägen, bis die Differenz zwischen Rohsilber und Münze 1000 Fl. Kapital und 600 Fl. Prozente betrüge[1]).

Die Mojżeszowa war lange Jahre Witwe, und sorgte vortrefflich für ihre Kinder. Eine Tochter, Ester, verheiratete sie an den Rabbiner Jakob Polak[2]), die zweite, Hendel, an den Rabbiner der polnischen Gemeinde in Krakau, den Kabbalisten Ascher Lemel[3]); ihr Sohn Franczek, verheiratet mit Chwalka (Falka), war Großkaufmann, Steuerpächter in Krakau und Hoffaktor der Herzogin zu Schweidnitz und Schwester des Königs Sigismund I., Elisabeth. Im Jahre 1502 geriet Franczek in Streit mit dem Kronkanzler Vincenz aus Przerab, beleidigte ihn und bat ihn aus Furcht vor der königlichen Strafe um Verzeihung.

Als Sigismund I. im Jahre 1512 den Entschluß faßte, die Judensteuern zu zentralisieren, ernannte er im ganzen Reich drei Exaktoren: für Lithauen den Michael Esophowicz, für Kleinpolen unseren Franczek und für Großpolen den Bankier Abraham, den Boehmen. Bevor noch die Generalexaktoren offiziell ernannt worden waren, liefen Proteste der größten Gemeinden gegen die Ernennung dieser Beamten ein. Die Autonomie der Gemeinden war dadurch gefährdet, daher beschlossen sie alle Mittel in Bewegung zu setzen, um die zentralistischen Pläne des Königs zu vereiteln. In dem Polen des XVI. Jahrhunderts ging es ganz ähnlich zu wie in Deutschland zu An-

[1]) Schipper a. a. O. 276.

[2]) »Rachel ... discreto Jacob Hebreo, doctori, genero suo et Hester conjugi (Consul-casimir 1481—1503. S. 501—502). Auch RJA. III, 63. Salvus conductus Judaeo Jacob, doctori Judaeorum, genero Mojżeszowae.

[3]) Krakauer Schloßarchiv. Inscriptiones castri cracoviensis, Tom 36, S. 424. »Rachel ... pro parte Handel filia sua, uxore Ossar doctoris ...«

fang des XV. Jahrhunderts, als Kaiser Ruprecht von der Pfalz den Israel aus Krems »zum Hochmeister über alle Juden und Jüdinnen des deutschen Reiches« ernannte. So wie in Deutschland, »so starb auch in Polen das Amt des Präfekten nach seiner Geburt, und sein Träger wurde von den Zeitgenossen durch hartnäckiges Schweigen über ihn und seine Wahl gerichtet«[1]).

Schon im Ernennungsdekret des Franczek (6. August 1512)[2]) nahm der König die Krakauer Gemeinde von seiner Gewalt aus. (Judaeis ... cracoviensibus, alias casimiriensibus duntaxat exceptis); dieselbe Ausnahme strebten auch die Lemberger Juden an, doch wollte sie ihnen der König nicht gewähren, (vero Judaeis leopoliensibus ... abrogando et ipsis ejusmodi auctoritatem adimendo ..) Damit begann der Kampf der Gemeinden mit dem Pächter und hatte zur Folge, daß Franczek seinen Verpflichtungen dem Staate gegenüber nicht nachkommen konnte. Sigismund I. schrieb daher an den Schatzmeister Andreas von Kościelec, er möge von Franczek Rechnung nehmen und »da er nicht zahle und durchbrennen will«, solle die Abrechnung so schnell wie möglich geschehen[3]). Franczek verlor das Vertrauen des Königs uud sein hohes Amt, blieb aber Hoffaktor der Herzogin Elisabeth. Als diese Fürstin heiratete und zu ihrem Gemahl nach Schlesien reiste, bat sie den König, daß er dem Franczek gestatte, sie in ihre neue Heimat zu begleiten. Der König gab dem Franczek einen eisernen Brief (10. November 1515) und gestattete ihm das Land zu verlassen[4]).

[1]) Güdemann, Geschichte der Kultur und des Erziehungswesens III, S. 36. Über Michael Esophowicz, den einzigen in Polen geadelten Juden, siehe meine: »Studien und Skizzen«. Die Brüder Abraham und Michael Esophowicz, Ritter von Leliwa.

[2]) RJA. III, Nr. 88.

[3]) Acta Tomiciana III, Nr. 264.

[4]) RJA. III, Nr. 88.

Bald war Franczek in der Gunst des Königs wieder hergestellt, seine reiche Mutter ließ ihn nicht fallen. Sie stellte sich und ihre Kinder unter den Schutz der Königin Bona Sforza und bald war sie bei der zweiten Frau Sigismund I. so wohl gelitten, wie am Hofe aller Jagiellonnen. Dank diesem Umstande ernannte der König den Franczek mit seiner Frau Falka (Chwalka) zu seinen Hofdienern und eximierte beide von aller Gerichtsbarkeit; in Strafsachen wolle der König selber sie richten, in Zivilsachen die Königin Bona (17. März 1524)[1]).

Franczeks und Chwalkas Sohn war Dr. Moses Fischel, nachmaliger Oberrabbiner von Kleinpolen, der schon um das Jahr 1520 als ganz junger Mann gänzliche Steuerfreiheit genoß.

Doch kehren wir zu den Generalpächtern zurück. Nachdem der König dem Franczek das Amt entzogen hatte, übergab er die Steuereinnahme auch in Kleinpolen Abraham, dem Boehmen, so, daß der Pächter die Judensteuern von ganz Polen einzutreiben hatte, gerade so wie sein Kollege in Lithauen, Michael Esophowicz[2]). Es erging aber dem Abraham nicht besser, als dem Franczek; die Krakauer Judengemeinde gestattete ihm nicht in der Judenstadt zu wohnen, und alle anderen Gemeinden verweigerten ihm die Zahlung. Schon am 24. Oktober 1514 erteilte ihm der König — salvum conductum — einen eisernen Brief und gebot allen Rabbinern, die Judengemeinden durch Bann zu Zahlungen an Abraham zu zwingen[3]). Aber auch das half nichts! Die Gemeinden wollten an Abraham ihre Steuern nicht abführen und, als er Gewaltmittel anwendete, traf ihn der Bannstrahl seiner Heimatsgemeinde und mehrerer anderer größerer Gemeinden. In der Not wandte er sich nun an den Kaiser Max — sein zweiter Gönner

[1]) Kutrzeba, Aktensammlung Nr. 11 (Krakau 1910).
[2]) Acta Tomiciana III, Nr. 251—252.
[3]) Das. Nr. 313 i 315.

König Ladislaus von Boehmen war inzwischen gestorben — und dieser legte für Abraham sein Wort beim König Sigismund ein. Am 16. August 1518 verlieh Sigismund I. dem Abraham einen Schutzbrief, befreite ihn von der Jurisdiktion der königlichen Beamten und verbot allen Rabbinern, den Abraham für die Zukunft in Acht zu legen[1]). Der König wollte um jeden Preis »seinen Juden« retten, erwähnte jedoch mit keinem Worte sein Steuereinnehmeramt. Sowie im Falle Israels aus Krems, war es auch in diesem: das Amt Abrahams ist bei seiner Geburt bereits zugrunde gegangen. In Lithauen ist es dem Michael Esophowicz nicht besser ergangen, und die Judengemeinden haben ihre Autonomie zu behaupten gewußt und sie bis zum Untergange Polens behauptet.

Abraham fand — gerade so wie andere reiche Juden — Schutz bei der Königin Bona, und bald stand er wieder auf festen Füßen. Er legte eine Faktorei in Lemberg an und erhielt im Jahre 1533 vom König eine Exemption von der Gerichtsbarkeit der Beamten und sollte nur der Königin Rede stehen. Der König tat es auf Befürwortung seiner Frau, deren Geschäfte in Abrahams Händen lagen[2]). Als Abraham im Jahre 1533 starb, erhielt sein Sohn Moses die Rechte seines Vaters[3]).

Franczek (Efraim) war der Sohn der Rachel Mojżeszowa; eine ihrer Töchter, Ester, verheiratete Rachel an Jakob Polak, den Begründer des Talmudstudiums in Polen. Ob Jakob wirklich in Prag Rabbiner gewesen ist, können wir weder bejahen noch verneinen. Daß er schon im Jahre 1495 in Krakau weilte, beweisen unwiderlegbar die Akten der Krakauer Archive. Wie oben gesagt, befindet sich Doktor Jacob unter den im Jahre 1495 eingekerkerten vornehmen Juden, mitsamt seinem Schwiegervater und seiner Schwiegermutter.

---

[1]) RJA. III, Nr. 104.
[2]) Bersohn, Dyplomataryusz Nr. 492.
[3]) Das. Nr. 493.

Im Jahre 1503 (21. VI.) erhielt er die Ernennung zum Rabbiner, nur enthielt das Ernennungsdekret keine Angabe, wo eigentlich er sein Amt ausüben sollte; es macht den Eindruck, daß es sich hier nicht um eine Gemeinde (Kazimierz), sondern um einen Kreis, oder gar um ein Landesrabbinat handelt. Die Titelnotiz in den Regesten der Kronmatrikel lautet: »Creatio Jacob Polak in doctorem Judaeorum«. Der König weiß die großen Kenntnisse Polaks zu schätzen — quomodo attenta pericie in litteris hebraicis legisque Mosaicae — und ernennt ihn deshalb zum Doktor der Juden — ipsum in doktorem Judaeorum promovimus — überträgt ihm die Gewalt, Händel unter den Juden zu schlichten, in Streitfällen Urteile zu sprechen, Ausschreitungen einzudämmen und Sitten zu bessern — (ut ... dissensiones ... per suffragium decidet, altricationes dirimat, excessus corrigat, moresque reformet). Zuletzt befiehlt der König allen Juden, dem Jakob zu gehorchen und ihn als ihren Rabbiner anzuerkennen — (quatinus eundem Judaeum Jacob pro doctore legis vestrae habeatis sibique(!) oboediatis, ac quilibet vestrum ... oboediat ac intendat)[1]). Jakobs Rabbinatsdiplom ist das älteste von den uns bekannten in Polen. Im Jahre 1505 schenkte Rachel, die inzwischen Witwe wurde, (zusammen mit ihrem Sohne Franczek) — dem Jakob ein Haus, welches (zwischen) dem Hause Stephan Fischels und ihrem eigenen, zweiten lag. Sie gab es ihm und seiner Frau Ester unter der Bedingung, daß sie es an keinen Adeligen oder Geistlichen veräußern dürfen.

Um diese Zeit fiel die Scheidungsaffaire von Polaks Schwägerin, der Frau Hendel, über die Kircheim an Graetz berichtete. Polak erklärte die Ehe seiner Schwä-

[1]) Centralarchiv in Warschau. Metrices Regni Vol. 19, Folio 109.

gerin für geschieden, während die namhaftesten Rabbiner seiner Zeit die Ehe als fortbestehend anerkannten. Da aber Polak bei seiner Meinung beharrte — vielleicht, wie die Notiz will, auf Verlangen seiner Schwiegermutter — traf ihn der Bannstrahl der rabbinischen Autoritäten, und er sah sich genötigt, Krakau zu verlassen. Da kam ihm der König Sigismund I. zu Hilfe. Mit einem Handschreiben vom 2. August 1509 erteilte er dem Jakob »der infolge eines Verbrechens aus Krakau fliehen mußte, einen eisernen Brief für die Dauer eines Jahres; — (quia Judaeo Jacob, doctori Judaeorum, genero Mojżeszowae, subdito nostro de Cracovia, qui ob cuiusdam obsceni criminis inculpationem ab regno nostro se absentavit et absentat, salvum conductum nostrum regium dandum decrevimus etc.) Während der Zeit darf ihm kein Mensch etwas böses antun, niemand darf ihn richten oder strafen, nur vom König allein darf er gerichtet werden«[1]).

Der Schutzbrief tat das seinige, und Jakob Pollak kehrte nach Krakau zurück, wo er sein weitbekanntes Lehrhaus aufschlug und viele Schüler ausbildete. Sein Rabbinat büßte er aber durch diesen Zwischenfall ein, denn wir erfahren bald von zwei anderen Rabbinern, die gemeinschaftlich in Krakau amtierten.

Zwei Rabbiner waren in Krakau, denn der Streit der böhmischen Juden mit den polnischen führte eine Spaltung in der Gemeinde herbei, die sich auf allen Gebieten äußerte. Schon im Jahre 1509 mußte Sigismund I. zwischen den Gemeinden intervenieren, da die einzelnen Gemeindemitglieder einander befehdeten, wodurch der Handel in Krakau bedeutenden Schaden litt[2]). Die Sache ließ sich aber nicht so leicht schlichten. Das Territorium der Judenstadt war klein, hier war nur eine Synagoge, kein Wunder also,

[1]) RJA. III, Nr. 63. Unter dem *crimen* kann die Scheidungsaffaire gemeint sein.

[2]) RJA. III, Nr. 54 (19. Dezember 1509).

daß die Böhmen mit den Polen heftig um die Hegemonie in der Gemeinde stritten. Mit zwei Dekreten vom (25. Mai und 5. November 1519) schlichtete der König den Streit, indem er die Gemeinde in zwei zerlegte und jedem Teile einen besonderen Rabbiner gab. Die Böhmen erhielten den Rabbiner Perez, die polnische Gemeinde den Kabbalisten Ascher Lemmel. Die Gerichtsbarkeit der Rabbinen wurde geteilt, die Synagoge aber gehörte den Polen, und von ihrem Belieben hing es ab, ob sie die Böhmen zulassen wollten, oder nicht. In den Motiven der Zusprechung der Synagoge lesen wir, daß die Polen seit lange her, noch vor der Einwanderung der Böhmen, die Synagoge gebaut, erhalten und besessen haben — (quod praedictam synagogam (communitas Polonorum) aedificiis suis erexit et restauravit, prout, et usque ad adventum Bohemorum restaurabat[1]).

Der Streit wurde für den Augenblick beigelegt, brach aber später mit noch größerer Heftigkeit aus und verbitterte bis zur zweiten Hälfte des XVI. Jahrh. beiden streitenden Teilen das Leben.

Über Perez, den Rabbiner der Böhmen, können wir nichts berichten, dagegen besitzen wir zur Biographie Ascher Lemmels einige Daten. Er war Witwer und heiratete Hendel, die jüngere Tochter der Rasska Mojżeszowa, vielleicht diejenige, die von Dawid Senders geschieden ward. Somit war Ascher Lemel ein Schwager des Jakob Polak und des Franczek. Im Jahre 1522 übergab die Mojżeszowa dem Ascher Lemmel ein Haus, das nachher auf seine und Hendels Kinder übergehen sollte. Aschers Kinder aus der ersten Ehe haben auf das Haus kein Anrecht[2]). Ascher Lemmel amtierte bis zu seinem im Jahre 1531 er-

[1]) RJA. III. Nr. 121 u. 122 (Judaeorum cracoviensium pro doctoribus und Judaeorum cracoviensium pro synagoga).

[2]) Krakauer Schloßarchiv: Inscriptiones castr. crac. Vol. 30, fol. 424—6.

folgten Tode. Sein Nachfolger im Amte war Dr. Moses Fischel, der Sohn Franczeks und Enkel Moses Fischels und der Rachel Mojżeszowa.

Anders als dem Ascher Lemel, erging es dem Jakob Polak. Er konnte seinen deutschen und italienischen Berufskollegen ihr Vorgehen nicht verzeihen und benützte jede Gelegenheit, um ihnen mit gleicher Münze zu bezahlen. Bald fand er Anlaß, seine Meinung gegen den Sohn seines Gegners Abraham Münz in Padua auszusprechen.

In Bologna gab ein Jude dem anderen 12.000 fl. zum Aufbewahren, und als er sie zurückverlangte, wurde ihm die Rückgabe verweigert. Die Sache kam vor den Rabbiner Abraham Münz in Padua, der sein Gutachten abgab. Die verurteilte Partei appellierte an andere rabbinische Autoritäten, und so kam die Angelegenheit vor Jakob Polak. Von theoretischen Auseinandersetzungen kam es zu Beschimpfungen, bis Jakob Polak den Bann gegen Münz schleuderte. Den Bann unterzeichneten außer Jakob die Gelehrten Samuel, Sohn des Pinkas Halevy und Dr. Moses Fischel, der nachmalige Rabbiner[1]).

Kaum verstrich ein Jahr, und schon hatte Jakob Polak eine neue Affaire. In Krakau lebte der Leibchirurgus der Königin Bona, Namens Samuel, der in näheren Verhältnissen zu einem Kaufmann Moses und seiner Frau Klara stand. So lesen wir in den Schloßakten von Krakau (Vol. 36 fol. 502) daß »Judaei: Samuel Chirurgus reginalis majestatis, Moyses, Clarae maritus, Arahias, doctor de Kazimiria« für einen Moses aus Myślenice die Haftung übernehmen, daß derselbe vor Gericht erscheinen werde. Ein anderes Mal (Vol. 36 S. 525) lesen wir von einem gemeinsamen Geschäft, welches Moses, Sohn Fran-

[1]) Der Bann Polaks gegen Abraham Münz, abgedruckt bei Eisenstadt: דעת קדושים tertia paginatio 1—17. Dortselbst die Ursache des Bannes S. 47 u. 69 angegeben.

czeks. Samuel Chirurgus, Moses, der Mann Claras, und Lewek der jüngere geschlossen haben. Dieses Zusammenhalten des Leibchirurgen mit Moses und Clara brachte sie in den üblen Ruf, und weit und breit wurde in der Judenstadt davon gesprochen, Samuel pflege ein sträfliches Verhältnis mit Clara. Als die Sache ruchbar wurde, schritt das Judengericht ein und klagte Clara des Ehebruches an. In jener Zeit konnte ein solcher Prozeß üble Folgen haben, daher setzten die Angeklagten alles in Bewegung, um desjenigen habhaft zu werden, der die Mär verbreitet hat. Endlich fanden sie den Mann, und es war kein geringerer als Rabbi Jakob Polak.

Am Mittwoch nach Ostern (23. April) 1522 erschienen vor dem Vizestarosten und Judenrichter Stanislaus Górski: Samuel, Moses und Clara und führten Klage gegen: »Jacob Rabbi doctorem, quomodo idem Jacobus Rabbi, nescitur, qua intentione ductus, praedicto Moysi, marito ejusdem Clarae Judaeae, dixisset, ut cum eadem uxore sua Clara nullam conversationem matrimonialem haberet, propter eandem causam, quia eadem Clara est inculpata coram communitate judaica de adulterio cum praefato Samuele commisso; somit hätte Jakob direkt dem Moses gesagt, er solle keinen weiteren Umgang mit seiner Frau pflegen, da sie wegen Ehebruchs bei der Judengemeinde angeklagt wird. Samuel fühlte sich dadurch beleidigt und schätzte diese Beleidigung auf 100 M. Jakob Polak behauptete, die Sache sei in der Gemeinde allbekannt, er aber habe nichts gesagt und wisse auch gar nichts Schlechtes von Samuel. Die Kläger beharren bei ihrer Aussage und erboten sich, sieben vornehme Zeugen zu stellen, die gehört hätten, wie Jakob es in der Synagoge verkündigt habe. Die Zeugen wären: Lew und Lewek der Jüngere, Rabi Morduchaj, Rabi Heray, Rabi Baruch, Rabi Sische, Rabi Asser doctores. Die Zeugen waren also

lauter Gelehrte, und unter ihnen befand sich der amtierende Rabbiner Ascher Lemel[1]).

Die Sache durchlief verschiedene Stadien, bis sie endlich an den Wojewoden gelangte. Während des ganzen Prozesses stand Jakob der bekannte Steuerpächter Abraham, der Böhme, zur Seite, der alle juridischen Kniffe benutzte, um das Recht seines Klienten zu wahren. Das Wojewodengericht schob dem Jacob Polak den Eid darüber zu, ob er dem Moses das oben Vorgebrachte gesagt habe oder nicht. Quod Jacob Rabbi Doctor, reus, jurabit corporaliter super decem praecepta in lege Moisis descripta .... quomodo praedictos conjuges: Moysem, Claram et Samuel Chirurgum super infamia adulterii non infamabat, nec aliquid sinistri, quod tangeret honorem ipsorum loquebatur, ita eum Deus adjuvet .... Zugleich erklärte der Wojewode Samuel und Klara für unschuldig und rein und verurteilte einen jeden, der über sie etwas Böses sagen würde, zu 60 Mark Strafe. Der Termin zur Eidesleistung ward für den nächsten Tag (7. Mai) in der Synagoge bestimmt.

Hat Jakob Polak geschworen? Hatte er den Mut dazu angesichts so vieler Zeugen, die seine Aussage gehört haben sollten? Jakob verschob den Termin von Tag zu Tag, und am 9. Mai 1522 finden wir die Sache von neuem für die nächsten Termine vertagt — ad futuros proximos terminos Judaicos, Kasimiriae ... celebraturos ... ob spem concordiae[2]). Man bahnte daher einen Ausgleich an, dessen Abschluß wir in den Akten nicht finden. Der offizielle Streit hat mit der Notiz vom 9. Mai geschlossen, Privatakten aus jener Zeit sind nicht erhalten.

[1]) Krak. Schloßarchiv: Inscr. castr. crac. Vol. 36, S. 434–4, 451–2.
[2]) Das. S. 498.
[3]) Das. S. 503.

In den nächsten Jahren finden wir Jakob Polak im Heiligen Lande, wo er sein Leben beschloß[1]); seine Lehrtätigkeit und sein System ging in Polen auf große Meister wie Moses Fischel, Schalom Schachna und dessen Schüler Moses Isserles über. War es der schändliche Prozeß, der den Meister gezwungen hat, Krakau zu verlassen, oder ist er aus eigenem Antriebe nach dem Heiligen Lande ausgewandert? Das bleibt für uns ein Geheimnis.

* * *

Die Nachfolger Perez auf dem Rabbinatsstuhle der böhmischen Gemeinde kennen wir nicht, wir wissen nur, daß der Posten bis zur Hälfte des 16. Jahrh. besetzt war da die uns bekannten Rabbiner die Ernennung nur zu Rabbinern der polnischen Gemeinde erhielten. So wurde durch königliches Dekret vom 30. Juli 1532 an Stelle des verstorbenen Ascher Lemel, Dr. Moses Fischel ernannt[2]). Wir kennen die Familie dieses Mannes, seinen Großvater Moses, seinen Vater Franczek, seine Großmutter, die berühmte Rasska, und seine Mutter Chwalka (Falka). Seine ganze Familie stand in Geschäftsverbindung mit dem königlichen Hofe. Rasska, Franczek und Chwalka waren von der gewöhnlichen Jurisdiktion eximiert und zu Hofdienern ernannt[3]). Zwei Oheime Dr. Moses Fischels waren Rabbiner, kein Wunder, daß er das Rabbiner-Amt erhalten hat.

---

[1]) Schon im Jahre 1522 approbiert er das Werk ברכת אברהם und zeichnet איש ירושלים, siehe Wettstein: לתולדות ישראל וחכמיו בגזלין, S. 11—12.

[2]) RJA. III, Nr. 147. Praefectio Moysi Fischel doctoris in seniorem Judaeorum cracoviensium.

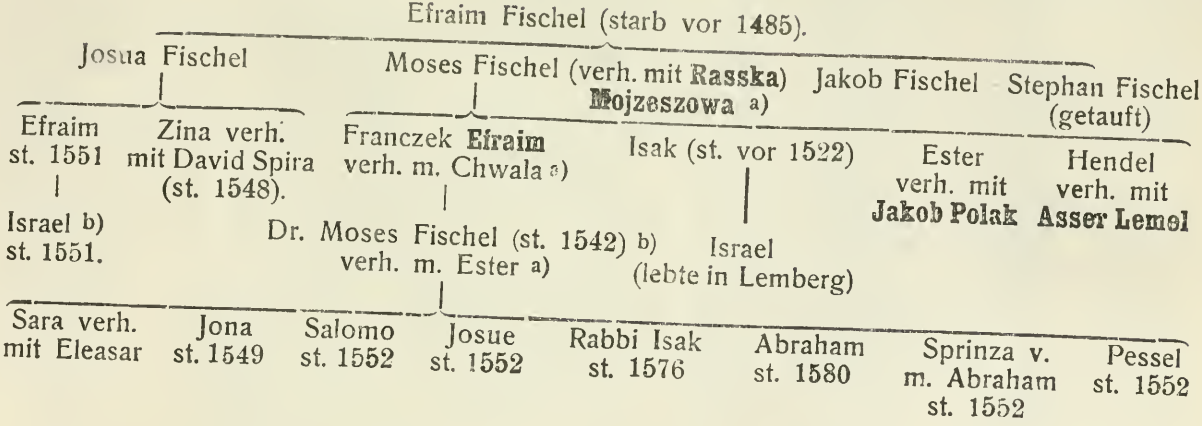
[3]) Daß Moses Fischel Franczeks (Efraim) Sohn war, ergibt sich aus Inscr. cast. crac. S. 515: Datum est vadium personale inter Abraham Bohemum ab una et Moysen doctorem filium Franczek«, das.: Moyses doctor, Francisci, Judaei Filius. Seine Mutter hieß Chwalka (Bersohn: Dyplomataryusz Nr. 466) und war Dienerin der Königin Bona. (Siehe den Stammbaum der Fischel.)

Moses Fischel studierte in Padua Medizin und übte die ärztliche Praxis in sehr vornehmen Kreisen der Judenstadt aus. Er war aber auch Hausarzt des Erzbischofs von Posen, Peter, und auf seine Befürwortung befreite ihn der König von allen Königssteuern. Im Jahre 1523 (11. Oktober) erweiterte der König das Dekret auf alle Steuern überhaupt bis auf 3 Fl., die Dr. Mose Fischel an die Judengemeinde zahlen sollte. Der König tat es mit Rücksicht darauf, daß Moses Fischel keine Geschäfte treibe, nur von seiner ärztlichen Praxis lebe — ex solo artis suae exercitio victum sibi quaerit. — Im Jahre 1528 erhöhte der König seine Steuern auf 8 Fl. und befreite den Dr. Fischel von allen anderen Abgaben, mit Rücksicht auf die Verdienste seiner Frau Ester um den Hof der Königin Bona[1]). Als Ascher Lemel im Jahre 1531 starb, ernannte der König (30. Juli 1532) den Dr. Moses Fischel zum Rabbiner der polnischen Gemeinde am Kazimierz. Moses Fischel erhielt die Verwaltung der Synagoge (Synagogam administrandi), das Recht, seine Glaubensgenossen für religiöse Delikte zu strafen (Judaeos pro ipsorum excessibus et delictis, in eorum ritu et fide commissis, puniendi, corrigendi et castigandi . . . .) Der König befreite den neuen Rabbiner nebst seiner Frau Ester und seiner Mutter Chwalka von allen Steuern[2]). Als im Jahre 1537. die Steuerrepartition der Judenstadt geordnet wurde und sowohl die böhmische als auch die polnische Gemeinde je 3 Abschätzer wählen sollte, erinnerte der König an die Steuerfreiheit Moses Fischels[3]).

Bald sollte Dr. Moses Fischel das höchste Amt erlangen, welches einem Juden jener Zeit zugänglich war. Im Jahre 1541 ernannte ihn der König mitsamt dem Rabbiner

[1]) Bersohn: Dyplomataryusz Nr. 480.
[2]) RJA. III, Nr. 147.
[3]) RJA. III, Nr. 145.

Der Stammbaum der Familie Fischel.



Quellen und Erläuterungen: Wettstein im המצפה Nr. 23, Jahrg. 1907. a) War Dienerin der Königin Bona. b) Starb auf dem Scheiterhaufen. Dr. Moses Fischel war Sohn Franczeks Inscr. castr. crac. Vol. 36 pg. 525. Ester war verheiratet mit Jakob Pollak RJA III Nr. 63. Consul Casimir 1481—1503 J. 1505 S. 501—2. Hendel war die zweite Frau des Rabbiners Ascher Lemel (st. 1531). Inscr. castr. crac. Vol. 36 S. 424 ff. Die Jahre 1551 u. 1552 waren Pestjahre.

von Lublin: Schalom Schachna zum Landesrabbiner von Kleinpolen. Die Landesrabbiner sollten alle Stadtrabbiner autorisieren und bestimmen. Sie hatten das Recht, in jeder Stadt ihrer Diözese zu weilen, überall Recht zu sprechen und religiöse Anordnungen zu treffen. Die Landesrabbiner unterlagen der Gerichtsbarkeit des Königs und bezogen von den Gemeinden ihrer Diözese ein Gehalt[1]).

Wie gegen die Ernennung der Generalexaktoren, so protestierten die Gemeinden auch gegen die Ernennung der Landesrabbiner. Die Krakauer Gemeinde gestattete dem R. Schachna nicht, in der Judenstadt zu wohnen und beharrte bei ihrem Beschluß trotz der Androhungen des Königs.

Das Landesrabbinat bestand nicht lange, und die vom König ernannten Rabbiner machten bald den Gewählten Platz.

Moses Fischel erlebte jedoch nicht das Ende des Streites, denn er starb auf dem Scheiterhaufen im Jahre 1542. Die Prozeßakten haben wir nicht gefunden, ebensowenig fanden wir seinen Grabstein; auf den Grabsteinen seiner Kinder lesen wir aber seinen Namen mit dem Epitheton קדוש[2]). Mit Moses Fischel ging der letzte ernannte Krakauer Rabbiner zu Grabe.

---

[1]) Archiv der Fürsten Sanguszko, Bd. V, S. 334–7,

[2]) Wettstein a. a. O. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Dr. Moses Fischel in den Bekehrungsprozeß der Katharina Weigel verwickelt war und dadurch ums Leben kam. Die diesbezüglichen Belege siehe in meinem Artikel in der »Jewrejskaja Starina« in Petersburg: Jewrei Wraczy w Krakowie i tragedyi ghetto. Jahrg. 1912. Heft 1, S. 43. Anmerkung.

Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.

Von **Dr. Reinhold Lewin.**

(Fortsetzung.)

Diese Kommission von »aufgeklärten, hinlänglich kenntnisreichen und denkenden Männern«[1]) berechtigte vorerst zu schönen Erwartungen. Es war nur schade — und es sollte sich unangenehm bemerkbar machen —, daß die Instruktion des Generaldirektoriums ihr von vornherein die Hände band, daß sie bei jeder amtlichen Auskunft auf seine Vermittlung angewiesen war. Das Generaldirektorium besaß also die Möglichkeit, nach Gutdünken ihre Geschäfte in die Länge zu ziehen, eine Erlaubnis, von der es anscheinend reichlich Gebrauch machte. Um sich zuerst die notwendigen statistischen Unterlagen zu verschaffen, erbat sich die Kommission von ihm die 1787 angefertigten Seelentabellen, die sie nicht früher als am 2. April 1788 bekam[2]). Eifriger stellte es ihr gewiß die gegnerischen Petitionen zu, die schon auf das Gerücht der vorzunehmenden Reform eingingen[3]). Nicht geschwinder arbeiteten die angefragten Provinzialkammern, auf deren Nachrichten über den inneren Zustand ihrer Gemeinden man noch am 30. August vergeblich wartete[4]), Als man sich am 27. November mit der Kommission zur Regelung des Kantonwesens in Verbindung setzte, um sie

[1]) Feuerbrände (s. weiter unten), VI, S. 100.

[2]) Feuerbrände IX, S. 73.

[3]) Das. VI, S. 119.

[4]) Das. VI, S. 106, 107, Allg. Ztg. d. J. S. 205. Vgl. Eugen Täubler, Zur Geschichte des Projekts einer Reform des Judenwesens unter Friedrich Wilhelm II. (Mitt. des Gesamtarchivs der deutschen Juden. 1. Heft. Leipzig 1908), S. 24 f.

über die Eignung der Juden zum Militärdienst zu interpellieren, verweigerte jene die Antwort und heischte zuvörderst am 7. Dezember die Mitteilung des Reformplans[1]). Am 9. März 1790, d. h. erst nach Abschluß der Tätigkeit der Reformkommission, gab sie dann doch ihr Votum ab, das den Juden sogar der folgenden Generationen nicht nur die körperliche Tauglichkeit, sondern auch den Patriotismus absprach und vor ihrer Zulassung zu Handwerk und Ackerbau warnte; Mobilmachungskommission und Oberkriegskollegium stimmten am 18. Januar und 16. März in eben diesem Sinne[2]). Der größten Bereitwilligkeit begegnete man wohl bei den Vertretern der Judenschaft, die ihre inneren Einrichtungen und ihre frommen Stiftungen, ihre Schulhäuser und Lehrerwohnungen, ihr Schuldenwesen und ihren Haushalt erläuterten[3]). Sie machten sich am 16. Dezember vor der Kommission verbindlich, für den Fall einer tatsächlichen Umgestaltung die Tilgung der Gemeindeschulden zu übernehmen, die durch außerordentliche jährliche Beiträge in 10 Jahren vollzogen werden sollte[4]). Leider störten Reisen, Krankheitsfälle und andere Verhinderungen der Mitglieder den Fortgang der Kommission, so daß bis zum Oktober 1788 laut ihrem eigenen Geständnis so gut wie nichts geschehen war[5]). Dann jedoch betrieb sie ihre Arbeiten, soweit es in ihren Kräften stand: als sie am

[1]) Ibid. IX, S. 62, Geiger II, S. 164; vergl. über die angefragte Kommission Philippson I, S. 175.

[2]) Feuerbrände IX, S. 62, Geiger I, S. 134, II, S. 164. Täubler a. a. O., der bereits, wie ich nachträglich sehe, S. 23 f. Geigers Annahme von der Existenz zweier Reformkommissionen berichtigt, sieht S. 25 einen Erfolg der geführten Korrespondenz in § 28 des Canton-Reglements vom 12. Februar 1792, der den Juden bei Erwerb oder Bewohnung kantonpflichtiger Stellen die Kantonsverpflichtung auferlegte.

[3]) Feuerbrände VI, S. 106, 107 f., 112, 117 f., Friedländer, S. 120.

[4]) Feuerbrände VI, S. 115, Friedländer, S. 143 Anm.

[5]) Feuerbrände IX, S. 78. Die zwei Jahre, die Geiger I, S. 134 für die Beendigung der Kommissionsarbeiten angibt, sind unerfindlich.

10. Juli 1789 ihren Bericht abgab, umschlossen ihre Akten zwei Volumina[1]).

Was hätte geschehen können, falls bei den beteiligten Instanzen ein aufrichtiger Eifer gewaltet hätte, das beweisen die nicht unwichtigen Verfügungen, die währenddessen vom Throne direkt ergangen waren. Wahrscheinlich beeinflußt von den beredten Vorstellungen der Deputierten, welche den Leibzöllen und Geleitabgaben eine Herabwürdigung bis zum Vieh zuschrieben[2]), befahl der König am 12. Dezember 1787 dem Minister von Werder, für die inländischen Juden die Aufhebung des Leibzolls zu verfügen »in Hoffnung des sich dadurch vermehrenden Handels und Wandels«. Das Zirkularreskript vom 31. Dezember gab unter Belassung des Waren- und Pferdezolls seine Beseitigung bekannt für »die inländischen Schutzjuden, deren Söhne, Diener und Knechte, ferner die bei den inländischen Jüdischen Gemeinden wirklich in Diensten stehenden Rabbinen, Schulmeister, Lehrer und Sänger«[3]). Als hierauf die fremden Juden, welche die Frankfurter Messe besuchten, dem Herrscher ein Immediatgesuch unterbreiteten, wurden sie ebenfalls von dem Leibzoll befreit, da er nicht viel eingetragen; die Kabinettsordre kam am 4., das Zirkular am 15. Juli 1788 heraus[4]). Ebenso prompt wurde die Aufhebung des Por-

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 205.

[2]) Friedländer, S. 64 f.; vgl. dazu die zeitgenössische Schilderung der Erhebung des Leibzolls, Berlin im Jahre 1786. Schilderungen der Zeitgenossen. Leipzig 1886 (Grenzbotensamml. 2. Reihe, Bd. 13), S. 8 f. — König, S. 326 spricht von einer Petition der Oberlandesältesten um Erlassung des Leibzolls, die jedoch nirgends belegt ist.

[3]) N. C. C. VIII, 1787 Nr. 112, S. 1649 f., König, S. 326 f., Terlinden, S. 29, 30, 130 f., Rönne und Simon, S. 213, Geiger I, S. 139, II, S. 172, Allg. Ztg. d. J. S. 205, Philippson I, S. 375.

[4]) N. C. C. VIII, 1788 Nr. 41, S. 2139 ff., König, S. 327, Terlinden, S. 29, 30, 130 f., Rönne und Simon, S. 213, Allg. Ztg. d. J. S. 205, Philippson I, S. 375. Man wollte durch die Aufhebung dem ersten königlichen Edikt zufolge die jüdische Nation mehr von einer

zellanexportzwanges[1]) ins Werk gesetzt. Da die Rückstände der Judenschaft im April 1787 die Höhe von beinahe 80.000 Talern erreicht hatten, deren Eintreibung die Kammern auf Grund der erneuten Instruktion für die Porzellanmanufaktur energisch in Angriff nahmen, so suchten die Oberlandesältesten um eine Ablösung nach. Ihr Anerbieten traf mit einem befürwortenden Immediatbericht des Ministers von Heinitz zusammen, der sich allgemein von der Fortdauer des Zwangsrechts mehr Nachteil denn Nutzen versprach. Nachdem man sich nach langem Feilschen und Handeln über die Ablösungssumme geeinigt hatte, die, zuletzt auf 40.000 Taler festgesetzt, in zwei Raten pünktlich entrichtet wurde, hob eine Kabinettsordre vom 6. Dezember 1787 unter Niederschlagung der angehäuften Schulden den Exportationszwang gänzlich auf. Auf eine weitere Petition ergänzte sie die Verfügung vom 12. Februar 1788 dahin, daß ohne Auflegung einer anderen Last den Juden das Recht zustehen sollte, überall unter dem üblichen Rabatt den Porzellanhandel zu treiben. Die Summe, welche die Berliner Oberlandesältesten einstweilen vorgeschossen hatten, wurde durch die Domänenkammern von den Judenschaften der einzelnen Provinzen eingezogen[2]).

Erniedrigung als von einer lästigen Schatzung befreien (Franz Joseph . Scheppler, Über die Aufhebung des Judenleibzolls. Hanau und Leipzig 1805, S. 69, C. W. Spiker, Über die ehemahlige und jetzige Lage der Juden in Deutschland, Halle a. S. 1809, S. 261, Anm. 20). Da trotzdem der Leibzoll für die anderen ausländischen Juden nach wie vor galt, so klagt Friedländer, S. 65 Anm., im Grunde sei nur der Geldbetrag gewonnen, der Zöllner niedrige Behandlung aber geblieben, weil derjenige, der den Leibzoll nicht bezahlen wolle, beweisen müsse, daß er ein preußischer Untertan sei oder als Einkäufer nach der Messe reise.

[1]) Vgl. über ihn Friedländer, S. 68 ff.

[2]) König, S. 327 f., Terlinden, S. 30 f., 128, Rönne und Simon, S. 213, Friedländer, S. 71 Anm., S. 81 Anm., Geiger I, S. 139, II, S. 171 f., Allg. Ztg. d. J. S. 234, Philippson I, S. 378, G. Kolbe, Gesch. d. Königl. Porcellanmanufactur zu Berlin. Berlin 1863, S. 185 f,

Es liegt auf der Hand, daß dem König, der hier in so kurzer Zeit seine Willensmeinung verwirklicht sah, die langsamen Fortschritte der Reformkommission um so weniger behagten. Am 17. März 1788 mahnte er das Generaldirektorium zum ersten Male, rügte seine Schläfrigkeit und wünschte, die Judenangelegenheit an die Spitze der monatlichen Geschäftslisten gesetzt zu sehen, die er regelmäßig einzufordern gedachte. Eine zweite Mahnung vom August zeitigte keinen größeren Erfolg[1]). Auch hier trat die Herabminderung der königlichen Autorität zu Tage, das kennzeichnende Merkmal der Regierung Friedrich Wilhelms II., dessen Zornausbrüche sogar in dem Wirrwarr des Hofhaltes bei der niederen Dienerschaft des Eindrucks verfehlten[2]). Wöllner, der, indessen zum Chef des geistlichen Departements emporgestiegen, bei der Ausarbeitung des berüchtigten Religionsedikts vom 9. Juli 1788 es nicht außer acht gelassen hatte, im zweiten Paragraphen die jüdische Nation in die öffentlich geduldeten Sekten einzureihen und im dritten implicite auch sie vor aufdringlicher Proselytenmacherei und Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit zu schützen[3]), Wöllner trug dafür Sorge, daß des Monarchen Interesse an der Judensache nicht verflog. In dem geheimen »Promemoria 1789«, das er am Ende des Jahres 1788 abfaßte, fand sich unter den 48 Punkten der Zivilverwaltung, welche im Plenum der Minister moniert werden sollten, die Judenangelegenheit mit dem Vermerk, der Kommission einen Verweis zu erteilen und die Beendigung der Sache anzubefehlen[4]). Daraufhin erging am 25. Juni 1789

Tobias Cohn, Friedrich II. und die Juden (Allg. Ztg. d. J., 42. Jahrg., 1878), S. 172.

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 205, Geiger II, S. 164.

[2]) Heigel II, S. 254, Prutz, S. 255.

[3]) N. C. C. VIII, 1788 Nr. 49, S. 2176 f., 2177 f., Philippson I, S. 211 ff.

[4]) Allg. Ztg. d. J. S. 205, Philippson I, S. 289. Wenn J. D. E. Preuss a. a. O. S. 594 behauptet, Wöllner habe als allgewaltiger Mi-

eine dritte Mahnung[1]), die so weit wirkte, daß die Kommission am 10. Juli ihre Arbeiten beendigte und das Referat erstattete, welches am 25. beim Könige einlief[2]).

Die Einleitung des Berichts bejahte die Vorfragen, ob eine Verbesserung der Juden möglich und den Christen und dem Staate nützlich sei, rundweg, die bisherigen Gegensätze zwischen den Konfessionen auf Fehler von beiden Seiten, im Grunde auf religiöse Vorurteile zurückführend[3]). Die Ausführung beantragte in erster Reihe die völlige Aufhebung der solidarischen Verbindung, welche sie in dem lästigen Ritualzwange, einem Hindernis ihrer Moralität und Aufklärung, erhalte, bei den Aermeren die Faulheit vermehre und auf Seiten der Schutzjuden eine bedeutende Ungleichheit der Beiträge nach sich ziehe. Der Ausfall der landesherrlichen Abgaben, der sich aus der Auflösung ergeben würde, sollte dadurch wettgemacht werden, daß sie die derzeitigen Juden mit Einschluß der außerordentlichen Schutzjuden, jedoch unter persönlicher Haftung auf Lebenszeit, übernähmen. Später würde der Übergang der Judenfamilien in die arbeitenden Klassen nicht nur reichlichen Ersatz, sondern durch die Vermehrung der in andere Kassen fließenden Gefälle beträchtlichen Überschuß bieten. Allenfalls könnte man bis dahin zur Deckung der Ausfälle

---

nister alles Wohltätige, alles Reformatorische, alles Demagogische seiner einstmaligen Ratschläge vergessen, so ist das ebenso zu berichtigen wie die Darstellungen bei H. Graetz, Gesch. d. Juden Bd. 11², S. 146 und J. H. Ritter, Gesch. d. jüdischen Reformation, 2. Teil: David Friedländer. Berlin 1861, S. 77 und 85, die beide die Schuld am Scheitern der Reform Wöllner zuschieben. Doch vgl. Philippson I, S. 87, 164, 459.

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 205, Geiger II, S. 164.

[2]) Geiger II, S. 164, Allg. Ztg. d. J. S. 205 f., 218 f., Philippson I, S. 375. Der Kommissionsbericht ist abgedruckt: »Neue Feuerbrände.« Ein Journal in zwanglosen Heften (herausg. v. Friedr. v. Cölln). Amsterdam-Cölln 1807, H. VI, S. 97—128, H. IX, S. 59—78.

[3]) Feuerbrände VI, S. 103—105.

von den Schutzjuden, die sich nach und nach auf den Fuß der Reform ansetzten, je nach ihrem Beruf eine mäßige Abgabe erheben. Eine andere Schwierigkeit, die hinsichtlich der Gemeindeabgaben zu erwarten stand, sollte für Berlin behoben werden durch die Verminderung des öffentlichen Personals auf einen einzigen Rabbiner und einen Vorsänger, denen alle Disziplin und Kognition in Kirchensachen genommen, die Besoldung aber durch die Vermittelung des Staates gezahlt werden sollte, ferner durch Bestellung einer christlichen Direktion für das Lazarett, dessen Vereinigung mit den christlichen Armenanstalten erwogen wurde, sodann gemäß einem Vorschlage der Judenältesten durch allmähliche Tilgung der Gemeindeschulden[1]). Übergehend zu den Grundsätzen und Mitteln für die moralische und bürgerliche Verbesserung, empfahl ein zweiter Abschnitt die Einrichtung guter Schulen mit Unterricht in der Landessprache und inländischen Lehrkräften unter Aufsicht des Oberschulkollegiums; die Kosten seien durch die bestehenden Stiftungen oder durch ein mäßiges Schulgeld aufzubringen, wo wenige Juden wohnten, stehe es ihnen frei, ihre Kinder bis auf den Religionsunterricht den christlichen Schulen anzuvertrauen[2]). Der dritte Teil schlug vor, allen Einsprüchen der Christen zuwider eine Vermehrung der Erwerbsfähigkeiten zu bewilligen. Über die Städteprivilegien, keine Juden zu dulden, ging man zur Tagesordnung. Um die Überfüllung des Handelsstandes zu vermeiden, sollte sich ein Jude nur etablieren dürfen, falls er ein bestimmtes, lokal abgestuftes Vermögen nachwies, nach den ortsüblichen Vorschriften eine Lehrlings- und Gehilfenzeit absolviert und ein Zeugnis seines beständigen Wohlverhaltens erworben (bei der Abneigung und dem Mißtrauen der christlichen Kaufleute[3])

[1]) Das. S. 105—116.
[2]) Das. S. 116—119.
[3]) Noch Privilegium und Güldebrief für die Kaufleute und

wollte man vorerst diese Qualifizierung im Ausland gestatten), sowie den allgemein geltenden Beschränkungen bei doppelter Strafe in Übertretungsfällen sich unterwarf. Nötigenfalls wurde eine bei den Christen bereits bestehende Kontingentierung und eine geringe Abgabe auf 30 oder höchstens 50 Jahre anheimgestellt. Der Ackerbau sollte in militärischem Interesse nicht auf alten christlichen Stellen erlaubt werden, nur für die erste Übergangszeit durften gewisse Ausnahmen statthaben. Zur Tagelöhnerarbeit müßten arme Juden samt ihren Kindern nachdrücklich angehalten werden. Um die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die Privilegien der Gewerke der Zulassung zu zünftigen Professionen bereiten würden, wollte man zwar an ihren guten Willen appellieren, aber zugleich neben ihnen unzünftige oder Freimeister ansetzen und unter den freizugebenden Professionen einen Unterschied machen. Bei der Überfüllung der Berufe, welche auf bloße Bestellung arbeiteten, sollten die Juden weder Zimmerleute, Maurer, Schmiede, Schlosser, Tischler, Sattler, Stellmacher, Schuster, Schneider noch überhaupt Handwerker in den Landstädten werden, sondern ausschließlich solche Professionen erhalten, die hauptsächlich zum Verkauf und Handel arbeiteten, wie Fabriken, Manufakturen und ähnliches. Bei anderen Gewerben sollte die Zahl ihrer Lehrjungen und Gesellen eingeschränkt werden. Freie Hand sei ihnen zu lassen in unzünftigen Künsten und Wissenschaften. Die Chirurgie, freilich mit Ausschluß der zünftigen Barbierstuben, sei ihnen einzuräumen, die Erlaubnis, auf Akademien Vorlesungen zu halten, doch wieder ohne Ernennung zu Universitätsprofessoren, für »hervorstechende Subjekte«, die Verwendung zu öffentlichen Funktionen vor-

Krämer in Cleve v. 24. Mai 1791 erklärte in Art. IX, die Juden seien nicht befugt, gleich den Christen offene Läden zu halten, könnten auch nach den Landesgesetzen nicht in die Gilde aufgenommen werden (s. N. C. C. IX, 1791, Nr. 38, S. 103 f.).

behaltlich der Entschließung des Landesherrn[1]). Ein vierter Abschnitt war der unerläßlichen Voraussetzung für die ganze Reform gewidmet, der Leistung aller persönlichen Dienste und Pflichten, die der Staat analog den Christen auferlegte, insbesondere der Enrollementspflicht. Die absolute Kantonspflichtigkeit sollte unter Freilassung der jetzigen Juden, deren körperliche Beschaffenheit und allgemeines Vorurteil gegen den Zwang zum Soldatenstande sprächen, mit ihren zu erzeugenden Söhnen oder mindestens ihren Enkeln anheben. Trotz des undeutlichen Bescheides der angefragten Militärbehörden komme wenigstens die Heranziehung zu Stück- und Packknechten in Betracht[2]). Der fünfte Teil zog die Grenzlinie für die Anfänge der Reform. Die bereits angesetzten Schutzjuden und diejenigen, welche, über 20 Jahre alt, nach dem Generaljudenreglement zur Etablierung berechtigt wären, seien in der alten Verfassung zu belassen, soweit sie nicht freiwillig dem Handel entsagten und sich zum Ackerbau entschlössen. Die übrigen sollten, wofern sie das 20. Lebensjahr überschritten hätten, nach eigener Wahl ein Gewerbe suchen, in dem sie am geschwindesten Kenntnis und Fertigkeit erlangten; wofern aber nicht und ihnen zum Handel das nötige Vermögen abging, hätten sie sich sofort zu einer anderen Lebensart zu applizieren; sonst würde der Erfolg der Reform zu weit hinausgeschoben[3]). Zur Steigerung ihrer Zuträglichkeit und Ausführbarkeit schärfte der sechste Absatz allgemeine Grundsätze ein, tunliche Vereinzelung und Zerstreuung, Verbot der langen Bärte, Führung beständiger Geschlechtsnamen, alleinigen Schulunterricht in deutscher Sprache und Schrift (hebräisch und jüdisch ein Reservat der Studierenden), obrigkeitliche Beaufsichtigung ihrer Geschäfte unter Haftung jedes Haus-

[1]) Das. S. 119—128.
[2]) Das. IX, S. 59—62.
[3]) Das. S. 62—65.

vaters für Kinder und Gesinde, gerichtliche Regelung jeglichen Zinsdarlehns zur Unterdrückung des unerlaubten Wuchers, nachdrücklichsten Schutz vor Verspottung und Beleidigung, Ersatz des Namens Jude durch eine anderweitige Bezeichnung, die vielleicht lediglich in religiöser Hinsicht Platz greifen sollte (Mosaiten, alttestamentlichen Glaubens), Verbot öffentlicher Hantierung an christlichen Sonn- und Festtagen, Zulassung fremder Juden bei einem Mindestvermögen von 50.000 Talern[1]). Der siebente Abschnitt verwies auf die leichte, unmerkliche Durchführbarkeit der Reform bei der verhältnismäßig geringen Zahl der Juden und gab im Anschluß an die Statistik noch einige unwesentliche Maßregeln an die Hand. Der Schluß riet, um Geschrei, Beschwerden und Tadel sich nicht zu kümmern, da die Lage der Juden unerträglich sei und einzig zwischen ihrer Ausrottung, die unmenschlich wäre, oder ihrer Verbesserung, d. h. Mehrung der Freiheit, successiver Abschaffung der drückenden Auflagen und Erhebung aus dem tief gesunkenen Zustande, die Wahl lasse[2]).

Eine gerechte, vorurteilsfreie Würdigung des Komissionsberichtes stößt auf mancherlei Schwierigkeiten. Man muß vor allem im Auge behalten, daß die Reformkommission eine bestellte Arbeit ablieferte, über deren Maß und Ausfall sie nicht nach Gutdünken befinden durfte. Die Marschroute war ihr bis aufs einzelne durch die engherzige Instruktion des Generaldirektoriums vorgezeichnet, von der ausgehen, nach der ihr Augenmerk richten zu müssen, sie sich vollauf bewußt war[3]). Wich sie übermäßig davon ab, oder kehrte sie sich garnicht daran, so mußte sie eine völlige Abänderung ihrer Vorschläge gewärtigen, da ja das Generaldirektorium die Übergangsstation darstellte, die, zu den übrigen Instanzen hinüberleitend, nach Gefallen hem-

[1]) Das. S. 65—72.
[2]) Das. S. 72—78.
[3]) Feuerbrände VI, S. 103.

men und korrigieren konnte. Ferner erstatteten die Kommissionsmitglieder ihr Gutachten als Beamte. Das will sagen, sie durften nicht der Lösung der Judenfrage die Anschauung zu Grunde legen, die sie sich im Privatleben gebildet. Für den Staat war die Angelegenheit in der Hauptsache von fiskalischem Interesse; nach der Lücke, die in seinen Einkünften eintrat, mußten sie ihrem eignen Geständnis gemäß sich zu richten billig Bedenken tragen[1]). Es ist deshalb kaum angebracht, von einem Kampf zwischen Aufklärung und Vorurteil zu sprechen, der sich in den Seelen der ergrauten Beamten vollzogen habe, wobei die Voreingenommenheit durch ein gut Teil Bevormundungs- und Reglementierlust verstärkt worden sei[2]). Es klingt zwar weniger poetisch, dürfte sich aber desto mehr den Tatsachen anpassen, auf den Kampf mit dem Generaldirektorium aufmerksam zu machen. So versteht man die Löblichkeit der allgemeinen Prinzipien[3]), die wohlwollende Beurteilung der Juden im großen und ganzen, deren moralischer Verderb, den Tendenzen der jüdischen Aufklärung entsprechend, zumeist den rabbinischen Religionsgesetzen aufgebürdet wird. Man begreift das Vertrauen, das in die Vaterlandsliebe der Juden gesetzt wird[4]), die Hoffnung, in etwa 60—70 Jahren würden sie bis auf unschädliche und gleichgültige Religionsdifferenzen den Christen durchaus gleich sein[5]), die Komplimente, die ihrer Intelligenz und Bildungsfähigkeit, ihrer wissenschaftlichen Bedeutung und Aufklärung gezollt werden[6]). Man versteht nicht zuletzt das Lob ihrer Religion, die zwar vor den anderen etwas Vorzügliches vorauszuhaben beanspruche, aber doch nicht ausschließen, nicht allein selig machen und die übrigen

[1]) Das. S. 109.
[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 205 f., Philippson I, S. 375.
[3]) Allg. Ztg. d. J. S. 218.
[4]) Feuerbrände IX, S. 60.
[5]) Das. S. 72.
[6]) Das. VI, S. 117, 127, IX, S. 71.

verdammen wolle, die keinen auswärtigen Glaubensnexus herbeiführe oder die Juden abhalte, völlig und ebenso gute Bürger und Patrioten des Staates wie die eingeborenen Christen zu werden[1]). Vergleicht man damit die angeführten entgegenstehenden Rücksichten, die oben skizzierten Anschauungen des Generaldirektoriums, die Opposition der christlichen Konkurrenten, so konnte eben nichts anderes herauskommen als eine unmögliche Mischung, weder für die Juden noch ihre Gegner befriedigend[2]), mit der anderen Hand nehmend, was mit der einen gegeben war[3]).

Das beste Verständnis für die Einschätzung der Kommission gewinnt man durch die Heranziehung eines anderen Reformplans, den wenige Jahre später eine der vornehmsten Zeitschriften Deutschlands, die Göttingischen Staatsanzeigen, veröffentlichte. Er ist um so bedeutsamer, als sein Verfasser, der Hofrat Schlözer, sich darin berühmte, in ihm den Extrakt aus einer Menge von Druckschriften zu bieten, die seit 12 Jahren über die bürgerliche Verbesserung der Juden erschienen seien. Die Einleitung erklärte als das Resultat aller bisherigen Beobachtungen und Untersuchungen die Emanzipation der Juden für undenkbar, solange sie nicht dem Zeremonialgesetz entsagten und zum reinen Judentum, dem alten mosaischen Gesetze, zurückkehrten. Der Plan verlangte die Unschädlichmachung des Juden für die bürgerliche Gesellschaft, die Fernhaltung der fremden Bettel- oder Schacherjuden, die Verstärkung der den Juden eigentümlichen Nationalabsonderung durch die Ansiedelung in eigenen Kommunen. Landwirtschaft in allen Zweigen, doch nur mit jüdischem Personal, Handwerk, Produktenhandel, Aufsicht durch einen christlichen Schulzen zur Beschränkung des Rabbiners, zur Beförderung von Ordnung und Reinlichkeit waren die weiteren Punkte des Programms, das vor Zwang

[1]) Das. IX, S. 72.
[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 205 f., Philippson I, S. 375.
[3]) Rönne und Simon, S. 213.

nicht zurückschreckte, um die stinkende Faulheit, die Nationalkrankheit des verdorbenen Volkes, zu bekämpfen. An Folgen ward für die Juden in Aussicht gestellt, sie würden für die Christen unschädlich gemacht, für sich selbst glücklicher leben, höchstwahrscheinlich bessere Menschen werden, nach Einrichtung vernünftiger Schulen vielleicht sich reformieren und in talmudische und mosaische Juden trennen, abgesehen von den Bataillonen der Hebräer, die inskünftig in den Heeren der christlichen Beschützer des Vaterlandes figurieren würden. Nimmt man hinzu, daß dies alles geschehen sollte aus Erbarmen mit der elenden Menschenrasse, die sich selbst zur Last und ihrer Umgebung weit schädlicher sei als die grausam ausgerotteten Zigeuner[1]), dann empfindet man beinahe Hochachtung vor der Toleranz und Humanität der preußischen Reformkommission

Das Generaldirektorium, das in der ganzen Zwischenzeit sich nur unwesentlich mit jüdischen Dingen befaßt hatte[2]), verharrte bei seiner dilatorischen Taktik. Es verschleppte die Sache, bis am 2. Dezember 1789 die jüdischen Generaldeputierten um die Mitteilung des ausgearbeiteten Planes ersuchten. Am 18. Dezember eröffnete man ihnen

[1]) A. L. Schlözer, Staatsanzeigen, Bd. 18, Göttingen 1793, H. 72 (Dezember), S. 482—503; vgl. auch den ähnlich gearteten Vorschlag Hippels an Schrötter, Kalisch a. a. O. S. 54.

[2]) s. N. C. C. VIII, 1788, Nr. 26, S. 2053 f. (Reskr. v. 28. April 1788 über den Eid einer geschwächten Jüdin), König, S. 331, Terlinden, S. 95 (Cirkular v. 5. Juni 1788 über Ausstellung von Trauscheinen an fremde Juden), Geiger II, S. 151 (Reskript an das Pupillenkollegium vom 1. September 1788 über die Möglichkeit des Verzichts auf jüdisches Testamentsrecht), Terlinden, S. 90 f (Reskript an die Märkische Kammer vom 13. September 1788 über Nachfrage bei den Judenältesten vor Ansetzung eines Schutzjuden), N. C. C. VIII, 1789 Nr. 64, S. 2685 ff. (Reskript an das Kammergericht v. 12. Okt. und Kabinettsordre vom 9. Okt. 1789 über Religion unehelicher Kinder von christlichen Vätern und jüdischen Müttern oder umgekehrt; vgl. dazu N. C. C. IX, 1794, Nr. 63, S. 2361 über Vormundschaft in solchen Fällen.)

schriftlich einen dürren Auszug, der am 4. Januar 1790 in ihre Hände gelangte, die so gut wie garnicht veränderten Grundzüge des Kommissionsberichtes, frei von den prinzipiellen Erörterungen und Motivierungen, einzig die trockene Aufzählung der praktischen Vorschläge enthaltend. Zugleich unterbreitete man ihnen die offizielle Anfrage, ob sie und die gesamte inländische Judenschaft gegen Erlangung der Befreiungen, Rechte und Vergünstigungen die als notwendige Bedingungen bestimmten Pflichten und Obliegenheiten zu übernehmen und zu erfüllen sich verbindlich machen könnten und wollten[1]).

Die Situation der Generaldeputierten war wenig beneidenswert. Eine tiefgehende Enttäuschung zog bei ihnen ein; die Vergünstigungen, die man ihnen zusprechen wollte, schlugen ihren frohen Hoffnungen ins Gesicht. Die vorgelegte Frage, die abgeforderte Erklärung trafen sie durchaus unerwartet. Sie hatten sich in dieser Hinsicht auf eine selbstverständliche Verpflichtung gefaßt gemacht, auf die Verpflichtung, bei gleichen Rechten gleiche Pflichten zu übernehmen, was ihnen zu natürlich vorkam, als daß es ihres Erachtens einer Einkleidung in Worte und Sätze bedurft hätte. Zudem war das Gelöbnis, das sie ablegen sollten, inhaltlich so gefaßt, daß es eigentlich die folgenden Geschlechter belastete, um sie selbst auf deren Kosten mit Rechten und Freiheiten zu bereichern. In der stilistisch unübertrefflichen Antwort, die sie am 28. Februar Friedrich Wilhelm durch die Vermittelung des Generaldirektoriums übersandten, flüchteten sie sich daher, ohne einen dieser Gedankengänge zu verschweigen, hinter den Vorwand, zu der angesonnenen Bindung laut der Kompetenz, mit der die Judenschaften sie ausgestattet, nicht befugt zu sein. Sie erinnerten an ihre erste ausführliche Eingabe und fügten über den Reformplan alleruntertänigste Betrachtungen an, die

[1]) Geiger I, S. 134 f., II, S. 164, Allg. Ztg. d. J. S. 219; abgedr. Geiger II, S. 341—46, Friedländer S. 120—128.

sie, die Vertreter einer unglücklichen Nation, um nicht anzustoßen, vorsichtig als ihre Privatmeinung kennzeichneten[1]).

Die erste Abteilung erkannte dankbar die Aufhebung der solidarischen Verbindung an, setzte die mehrfachen Mängel auseinander, welche der Art ihrer Ablösung anhafteten, forderte ihren sofortigen Vollzug, die Gleichstellung der Juden mit den übrigen Bürgern hinsichtlich der Abgaben sowie die Niederschlagung aller bisherigen Steuern jedweder Art. In kirchlicher Rücksicht wünschte sie, teils durch jüdische Sachverständige, teils durch christliche Räte die Aufstellung eines Gemeindeetats, die Steuereinschätzung der einzelnen Mitglieder, ferner die eigene Verwaltung der Gemeindekasse und des Lazaretts, in deutscher Sprache zu führen, unter Verantwortlichkeit der Vorsteher und Inspektion der Oberrechenkammer. Sie erklärte die Verleihung der hergebrachten Prärogative an die jüdischen öffentlichen Anstalten und frommen Stiftungen, die Fernhaltung fremder Bettler und Kranker, die Öffnung des Gemeindelazaretts für die Mituntertanen aus den preußischen Provinzen, die königliche Regelung der Abzahlung der Gemeindeschulden für wünschenswert und beteuerte nochmals nach bestem Wissen und Gewissen die Unmöglichkeit der Reform, wenn die solidarische Verhaftung irgendwie fortdauere oder in den außerordentlichen Abgaben keine Erleichterung erfolge[2]). Die zweite Abteilung setzte an der Umgestaltung des Schulwesens wenig aus, lobte die Eröffnung neuer Nahrungswege, um vom Wucher abzuziehen, argumentierte eingehend gegen die Beschränkungen des Handels und begehrte, um seine Erlernung zu erleichtern, die Errichtung einer Berliner Gilde von jüdischen Kaufleuten. Sie besprach sodann den Ackerbau im Zusammenhang mit der Kantonspflichtigkeit, flehte in diesem Punkt um die gleichen Ver-

[1]) Geiger I, S. 135 f., II, S. 165 ff., Allg. Ztg. d. J. S. 219, Philippson I, S. 375 f.; Friedländer S. 129—135.

[2]) Friedländer, S. 136—49.

günstigungen, deren sich die Mennoniten erfreuten, wies inbetreff der zünftigen Professionen und Handwerke, zugleich um eine allgemeine öffentliche Erklärung zu Gunsten der Juden bittend, jede unterschiedliche Behandlung zurück und stellte abschließend die neuen Rechte mit ihren Verschlimmerungen zusammen[1]). Was die neuen Pflichten anbelangte, so registrierte sie vielerlei mit freudiger Anerkennung, wünschte jedoch in Landesgesetz und Gerichtsbarkeit keine Differenz zwischen Christen und Juden, nötigenfalls die Bezeichnung der Religion als alttestamentarischen Glaubens[2]) und die Erlaubnis der Vermählung mit Ausländern. Nach einer summarischen Aufzählung der geäußerten Wünsche und Bedenken, die, in gedrängter Kürze gesammelt, sich auf 17 Punkte beliefen[3]), führte man einige Argumente, mit denen die Emanzipation bekämpft zu werden pflegte, ad absurdum, so die übermäßige Intelligenz, Betriebsamkeit und Sparsamkeit der Juden, und forderte ein letztes Mal die vollkommene Gleichheit, nicht allein Vermehrung der Nahrungsquellen, sondern Wiederherstellung der bürgerlichen Ehre, um Selbstvertreter ihrer unterdrückten Menschheit zu werden[4]). Die Entscheidung des ruhmvollen, gütigen und großen Monarchen in Hoffnung und Unterwerfung erwartend, trug der Schluß, falls die ge-

[1]) Das. S. 149—169.

[2]) Was diese Forderung anbelangt, die man, Graetz (vgl. S. 146) folgend, David Friedländer gewaltig verübelt, so vgl. man allgemein zu der damaligen Bedeutung des Namens »Jude« Friedländer S. 8 Anm. und S. 89, König Einl. Anm., Wolf Davidson, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin 1798, S. 117 Anm., besonders Feuerbrände IX, S. 70, wo sogar die Kommission erklärt, ihm eigne aus Gewohnheit ein gehässiger und verächtlicher Nebenbegriff, der eine Näherung zwischen Juden und Christen erschwere.

[3]) Das. S. 169—174.

[4]) S. 174—182. Sowohl früher wie später erachtete es Friedländer für nötig, auf diesen Einwand zurückzukommen, vgl. S. 113 und S. 9 Anm.

gebenen Anregungen keine Berücksichtigung fänden, sondern es bei dem alten Reformplan verbleibe, den »schrecklichen« Wunsch vor, es dann lieber bei der bisherigen Verfassung zu belassen. Die Wiederholung der alleruntertänigsten Bitte, die Kolonie mit Abnehmung aller Lasten und Erteilung aller Freiheiten gleich anderen Untertanen auch allen den persönlichen Diensten und Pflichten derselben zu unterwerfen, klang aus in die Schilderung der größten Sehnsucht, der freudigen Bereitwilligkeit, der brennenden Begierde, »Mitglieder eines Staates zu werden, der erhabene Männer und wahre Wohltäter der Menschheit an seiner Spitze hat, deren Andenken bei der Nachwelt in stetem Segen bleiben wird[1].«

Die Anerkennung, die man der Eingabe von 1787 zollen muß, verdient bei der Petition von 1790 mindestens verdoppelt zu werden. Man unterschätzt die Aufgabe, die von den Generaldeputierten geleistet wurde, wenn man in ihr nur eine unangenehme Mühe[2] oder ein trauriges Geschäft erblickt, das mit großem Geschick und mit männlicher Würde erledigt worden sei[3]. Die Antwort stellt vielmehr eine Art diplomatischen Meisterstückes dar. Da war kein Ausdruck gesetzt, der nicht sorgfältig gefeilt, kein Ton angeschlagen, der nicht aufs feinste abgestimmt und moduliert wäre. David Friedländer, dem wohl das Hauptverdienst daran gebührt, war sich nicht darüber im Unklaren, was alles auf dem Spiel stand. Nicht der Autor allein mußte für ein vorlautes Wort, das die geziemenden Grenzen überschritt, des Königs Ungnade und den Unwillen der Beamtenschaft fürchten: es handelte sich um Wohl und Wehe der großen Gesamtheit, der jüdischen Untertanen Preußens schlechtweg. Und dazu noch ein anderes! Die Verfasser der Bittschrift konnten

[1] S. 182–183.
[2] Allg. Ztg. d. J. S. 219. Philippson, I, S. 375.
[3] Geiger I, S. 135.

sich schwerlich darüber hinwegtäuschen, daß aller Voraussicht nach ihre Bemühung vergeblich sei. Der Entwurf der Kommission, den sie abzulehnen sich gedrungen fühlten, war sicherlich das Äußerste, zu dem das Generaldirektorium sich verstand. Den jüdischen Deputierten drängte sich die Einsicht auf, daß sie eigentlich etwas Unmögliches versuchten, und so kommt es, daß ein Gefühl wehmütiger Resignation für jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, nahezu jeglichen Satz durchzittert. Es gehörte Selbstüberwindung, übertrieben gesprochen, ein Mut der Verzweiflung dazu, die Feder nicht aus der Hand sinken zu lassen und trotzdem fortwährend an sich zu halten und Satz für Satz feinfühlig abzuwägen. Es will etwas heißen, daß ein Mitglied der Reformkommission, der man eine gewisse Verärgerung über die fast bedingungslose Ablehnung ihrer mühsamen Arbeit nicht verdenken wird, der Eingabe nur das Prädikat einer scharfsinnigen Sophisterei, im Gewande einer schönen, einnehmenden Deklamation dargestellt, zuerkannte, daß es sie nicht als einen Akt unehrerbietiger Anmaßung verdammte[1]).

Allerdings war das Generaldirektorium, das von seinem Standpunkt aus so weit entgegengekommen war, daß es seine Zugeständnisse schon bereuen mochte, aufs tiefste verletzt. Noch im Juli 1795 grollte es den jüdischen Vertretern und beschuldigte sie, wider den Wunsch des besser gesinnten, zu den notwendigen Bedingungen bereiten Teiles ihrer Glaubensgenossen verlangten sie die Reform des Judenwesens so, daß daraus vielmehr eine Verschlimmerung entstehe[2]). Jetzt benutzte es die oppositionelle Haltung der Juden, um seinerseits die Hände in den Schoß zu legen und jahrelang die Angelegenheit stagnieren zu lassen[3]). An seiner Untätigkeit änderte nichts

[1]) Geiger I, S. 137, Allg. Ztg. d. J. S. 219, Philippson I, S. 375.
[2]) Geiger II, S. 174.
[3]) Allg. Ztg. d. J. S. 219, Philippson I, S. 375 f.

das demütige Begleitschreiben, welches die Deputierten mit ihren Darlegungen am 9. März 1790 an den König richteten. Fürs erste sah es so aus, als hätte wirklich in diesem Zeitpunkt, der ihr Schicksal auf ewig entscheiden sollte, Friedrich Wilhelm seine Vaterhand ihnen entzogen, als kümmere es ihn nicht, daß sie in den Stand gesetzt würden, durch die treueste Pflichterfüllung mit den anderen Untertanen zu wetteifern[1]). Die Judensache wanderte zu den Bergen unerledigter Eingänge, die sich in seinem Kabinett sammelten[2]). Sie erfuhr vorerst das Schicksal, das dem Kriterium seiner Regierung entsprach, Plan- und Ziellosigkeit mit ihren jähen Übergängen von vielversprechenden Anfängen zu verstimmendem Rückschritt[3]).

IV.

Fast in dem nämlichen Zeitpunkt, da für die Gesamtheit der altpreußischen Provinzen die Judenreform definitiv zu scheitern drohte, wurde sie für eine einzelne Provinz glücklich unter Dach und Fach gebracht. Sie betraf die Juden Schlesiens, das noch immer eine Sonderstellung einnahm, vom Generaldirektorium losgelöst und unter einem dirigierenden Minister direkt dem Throne unterstellt war. Das Amt des schlesischen Provinzialministers bekleidete zur Zeit ein Mann, wie sich ihn die Juden nicht geeigneter und entgegenkommender wünschen konnten, der feingebildete, tolerante Graf Hoym, ein Verehrer Mendelssohns, mit dessen Ideen und Schülern wohl bekannt und demzufolge über die Verhältnisse seiner Glaubensgenossen ausgezeichnet orientiert[4]). Der Beamtenstab, mit

[1]) Geiger II, S. 167.

[2]) Prutz, S. 251.

[3]) Das. S. 255 f.

[4]) Freudenthal S. 47 f., M. Braun, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien (Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz Breslau 1887), S. 258; vgl. allgemein über ihn Philippson II, S. 137 f., A. D. B. XIII, S. 219 ff. und Joh. Ziekursch, Beiträge zur Charak-

dem er sich umgeben hatte, reagierte willig auf seine Intentionen; Männer wie der Kriegsrat Andreä, der über die Judensachen zu referieren pflegte, kamen ihm an Einsicht und Duldsamkeit gleich[1]). Jede Anregung, welche von jüdischen Kreisen ausging, nahm er dankend entgegen und tat, was in seinen Kräften stand, um die Angelegenheit zu beschleunigen.

Als die Ältesten der Breslauer Gemeinde, die Berliner an Geschwindigkeit noch übertreffend, bereits Oktober 1786 in einem Promemoria um die Erlaubnis einkamen, selber ihre Vorschläge formulieren und einen Plan einreichen zu dürfen, genehmigte er nicht nur das Verlangen, er wünschte es sogar nach Möglichkeit beeilt zu sehen[2]). Dementsprechend erklärte er, als man sich bald darauf mit einer Anfrage an ihn wandte, eine Beteiligung an der großen Aktion sämtlicher Judenschaften Preußens für untunlich und überflüssig[3]). Während die Vorsteher an ihrem angebotenen Plane arbeiteten, der sich in bescheidenen Grenzen hielt, nicht viel mehr als eine Regelung der Handelsrechte und eine Beschränkung der Gemeindemitglieder unter einheitlicher Benennung auf 160 Familien begehrte und nachträglich für die innere Einrichtung der Gemeinde eine Ergänzung bekam[4]), traf Hoym allerlei Verordnungen, die hier und da das Los seiner jüdischen Untergebenen erleichterten. Am 28. April 1787 hob er das Edikt von 1780 auf, das den schlesischen Stammjuden Bier- und Branntweinurbars, Fleischereien, Bäckereien, Met-, Bier- und Brantweinschank auf Dörfern, sowie die Pachtung von Pottaschsiedereien entzogen hatte[5]).

---

teristik der preußischen Verwaltungsbeamten in Schlesien bis zum Untergange des friderizianischen Staates (Darst. u. Quellen z. schles. Geschichte Bd. IV). Breslau 1907 passim, bes. S. 59 ff.

[1]) Freudenthal, S. 339; allgemein über ihn Ziekursch a. a. O. S. 43, 51, 85 f.

[2]) Das. S. 98.

[3]) Das. S. 47; s. oben S. 87.

[4]) Das. S. 98 ff.

[5]) Rönne und Simon, S. 233.

Am 17. Dezember 1788 gab er in Ergänzung einer Bestimmung des Vorjahres, welche die Trauung der Juden von dem Trauschein des Königlichen Kammerdirektoriums abhängig machte, den Töchtern das Heiraten uneingeschränkt frei[1]). In Breslau gelangte die Tätigkeit der Ältesten zu keinem rechten Abschluß, zudem wurde die Ordnung der Gemeinde durch unerquickliche Streitigkeiten gestört; daher ernannte die Regierung am 28. Februar 1789 den Kammerkalkulator Zimmermann zum königlichen Offizianten der Judengemeinde mit der Befugnis, den Sitzungen beizuwohnen, mit seinem Rat auszuhelfen und vorzüglich die Konflikte aus der Welt zu schaffen[2]). Zimmermann, der »amtliche Tüchtigkeit mit umfassender Bildung und vielseitigem Interesse« vereinte — für den Eifer, mit dem er sich einarbeitete, legen seine 1791 erschienenen Studien über »Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogtum Schlesien« Zeugnis ab[3]), — Zimmermann erstattete schon am 13. Juli 1789 sein Gutachten über eine Breslauer Judenordnung. Seine Vorschläge, denen man vorurteilslose Gesinnung und lebhafte Interessiertheit, offenen Blick und große Feinfühligkeit, maßvolles Fernhalten von überstürzenden Extremen nachgerühmt hat, traten für eine Verbesserung des Schulwesens, Erlaubnis der Tagelöhnerarbeit, gewisse Heiratsverordnungen, Ausweisung der arbeitslosen Polen, Einführung der deutschen Sprache für Namen und Handlungsbücher, Aufhebung der Judenkommission, der jüdischen Spezialpolizeibehörde, und Normierung der Stammfamilien ein[4]). Es verdient hervorgehoben und, will man die Stellung des Generaldirektoriums zur Judenfrage begreifen und würdigen, eingehend berücksichtigt zu werden, daß selbst ein Zimmermann vorderhand nur Palliativmittel

[1]) Das. S. 234.

[2]) Freudenthal, S. 99; allgemein über ihn A. D. B. XLV, S. 260 ff. und Ziekursch a. a. O. S. 71 f., 94.

[3]) Das. S. 99 f.

[4]) Das. S. 190 f.

benennen wollte, daß er die gänzliche Verbesserung der Juden schlechterdings als unmöglich bezeichnete und die Ausführung der sonst guten Ideen verwarf, solange nicht eine Aufklärung des großen Haufens geschehe, der Jude gegen seine Religionsgebräuche leichtsinniger werde. Der Schluß seines Entwurfs kam darauf zurück und verschob trotz seiner herzlichen Wünsche die Teilnahme an allen Bürgerrechten auf die ferne Zukunft, wenn nach und nach mehr Hindernisse gehoben seien[1]). Einzelne Vorfälle ließen wohl eine Beschleunigung der Reform geraten erscheinen, so die Weigerung der Ältesten, für einen Diebstahl die solidarische Haftpflicht zu übernehmen, da sie als Gemeinde nicht privilegiert seien[2]).

Am 21. Mai 1790 lag die »Vorschrift, wie es künftig mit dem Judenwesen in Breslau zu halten sei« fertig vor[3]). Unter Zugrundelegung aller Punkte, welche die eingelaufenen Gutachten in Erwägung zogen, behandelte sie in ihren vier Abschnitten die Duldung der Juden in Breslau überhaupt, ihre moralische und bürgerliche Verfassung, ihre öffentlichen Abgaben, ihre Gemeinverfassung. Die 9 Paragraphen der ersten Abteilung fixierten mit Ausschluß der Generalprivilegierten die Zahl der Schutzjuden auf 160, regelten Übertragung, Vererbung und Neubesetzung der Stammnummern, wiesen die übrigen Juden, allein die bereits Ansässigen und deren Witwen ausgenommen, aus und beschränkten numerisch das Gemeindepersonal, so viel als möglich Inländer und geborene Breslauer, während sie die privaten Dienstboten dem häuslichen Bedarf nachgaben. Der zweite Teil in seinen 7 Paragraphen unterwarf die Juden der Gerichtsbarkeit des Magistrats, verlangte die Beilegung deutscher Namen, die Führung der Handlungs-, Gemeinde- und Almosenbücher in deutscher Schrift und

[1]) Das. S. 189 f., 192.

[2]) Das. S. 94, Anm. 2.

[3]) Abgedr. Rönne und Simon, S. 226—31; Freudenthal S. 192, Geiger I, S. 141, II, S. 178 f.

die Begründung einer ordentlichen Schule. Er erlaubte den Bau einer gemeinschaftlichen Synagoge und erteilte den Schutzjuden das Recht, ihre Söhne studieren zu lassen, mechanische Künste zu treiben, zu mäkeln, mit allem zu handeln, was ihnen nicht generell verboten oder dem Spezialprivileg einer Innung vorbehalten sei, als Tagelöhner zu arbeiten. Ja er verhieß des Königs gnädigstes Wohlgefallen, wenn die christlichen Handwerker freiwillig Judenjungen in die Lehre und in der Folge in ihre Innung nähmen. Der dritte Abschnitt stellte in drei Paragraphen Abgaben und Steuern zusammen, der vierte ordnete in 8 Paragraphen Zusammensetzung, Leitung und Verwaltung der Gemeinde unter der Direktion eines christlichen Kommissars, Fremdenverkehr, Armenkasse, Lazarett- und Begräbniswesen und Gemeindeetat. Recht bedeutsam nahm sich die Einleitung mit ihren tönenden Sätzen aus, die ein vorzügliches Augenmerk der Regierungsgeschäfte Friedrich Wilhelms darin sah, Glück und Wohlfahrt eines jeden Untertanen, darunter auch der zur jüdischen Religion sich bekennenden Einwohner, zu befördern. Sie sprach den Wunsch aus, diese Nation den übrigen Staatsbürgern völlig gleich zu machen und sie an allen Rechten der Bürger teilnehmen zu lassen, meinte nur, teils in ihren religiösen Gebräuchen, teils in ihrer ganzen Verfassung Hindernisse zu erblicken, welche die ganze Ausführung des Vorsatzes wenigstens vorderhand noch unmöglich machten. Sie erklärte die bisher erlassenen Verordnungen auf gegenwärtige Zeiten nicht mehr für anwendbar und wollte unter dem Edikt einen Anfang ihrer Verbesserung verstanden wissen.

Es ist zweifelsohne richtig, daß man nach dem pomphaften Eingang ein weit anderes Gesetz erwartet; aber die Behauptung, man finde einfach eine engherzige Verordnung, welche ihr hauptsächliches Augenmerk von neuem auf den Geldbeutel der Juden richte[1]), ist nicht minder

[1]) Rönne und Simon, S. 226, Anm. 1.

übertrieben als die Bewertung der Breslauer Kammer, das Reglement enthalte lauter Vorteile für die Juden[1]). Es erfüllte immerhin die Wünsche der Breslauer Gemeinde, die nicht verfehlte, im August 1790 Hoym ihren Dank auszusprechen[2]). Von dem Generalreglement der alten Provinzen wich es vielfach in liberalster Weise ab und verzeichnete keine der lästigen Sonderbestimmungen, gegen die man dort Sturm gelaufen[3]). Dieser verhältnismäßige Erfolg erklärt sich aus zwei Gründen. Einmal vermochte sich in den schlesischen Angelegenheiten die reaktionäre Gesinnung des Generaldirektoriums nicht störend geltend zu machen; Hoyms und seiner Beamten Toleranz wirkte ungehemmt auf das gütige, nachgiebige Naturell des Königs ein, das freudig die Gelegenheit ergriff, sich zu betätigen. Sodann waren die Breslauer Ältesten — Simon Hirsch und Lipmann Meyer — vorsichtiger und bedächtiger zu Werke gegangen als ihre hauptstädtischen Kollegen. Sie hatten sich, wofern der Ausdruck verstattet ist, mehr als Realpolitiker bewährt, hatten ihr Ziel nicht zu hoch gesteckt, um auf Unwahrscheinlichkeiten zu spekulieren und alles mit einem Schlage zu erzwingen. Sie hatten sich mit erreichbaren Präliminarien begnügt und so auf ihrem Wege einen tüchtigen Schritt vorwärts getan, der in den vorangeschickten, programmatischen Sätzen der Verordnung ausdrücklich als ein bloßer Schritt, nicht etwa als die Zurücklegung des ganzen Weges gekennzeichnet wurde. Man brauchte in der Zukunft sich nur auf jene Einleitung zu berufen, nur die Einlösung des Königswortes zu fordern, das darin verpfändet war: prinzipiell und theoretisch, ohne zu deuteln oder zu verdrehen, war hier die Zusicherung der völligen Emanzipation gefallen.

[1]) Freudenthal S. 192.
[2]) Freudenthal S. 195.
[3]) Geiger I, S. 141, II, S. 178.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Zu dem Zauber des Umnähens der Gelenke.

Ezech. 13, 17—23 eifert gegen eine Form der Zauberei, die von den »Töchtern des Volks«, die sich als Prophetinnen ausgaben, betrieben wurde: »Wehe den (Frauen), die Bänder auf alle Handgelenke nähen[1]) ... um Seelen meines Volkes (dadurch) zu fangen«. הוֹי לְמַתְפְּרוֹת כְּסָתוֹת עַל כָּל־אַצִּילֵי יָדָי . . . לָצוּד נְפָשׁוֹת וגו׳. Als Strafe für die Ausübung dieses Zaubers wird Vs. 20 angedroht: »Also spricht Gott, ich komme über Eure Bänder, mit denen ihr die Seelen fanget, (so daß sie wegfliegen)[2]) und reiße sie Euch von den Armen usw.«

Daß כְּסָת »Band, Binde« bedeute, hat Frdr. Delitzsch (bei Ezechiel, Ed. Bär-Delitzsch, S. XII f.) unter Hinweis auf das assyrische *Kusīu* »Tiara«, *Kasītu* »Bande, Fessel« dargelegt[3]). Es ist wahrscheinlich, daß bei Ezechiel a. a. O. eine Form babylonischer Zauberei vorliegt, die von israelitischen Frauen nachgeahmt war; aber eine solche ist bisher dort nicht nachgewiesen, wie überhaupt noch keine Parallele für diese Zauberart beigebracht ist.

Eine solche findet sich jedoch bei den Tigrē-Stämmen Abessiniens. Littmann berichtet in seinen »Tales, customs ... of the Tigrētribes (II, S. 8 und 114), daß, wenn dort eine Mißgeburt zur Welt gekommen ist, Jedermann sich Fäden aus Palmblättern oder aus Bast oder Wolle um die Gelenke bindet, damit ein solches Unglück nicht öfter passiere; das Umbinden der Gelenke gilt als ein Mittel zur Abhaltung von Unheil. — Die hier im Druck hervorgehobenen Momente beweisen, daß es sich um denselben Aberglauben handelt, wie dem bei Ezechiel gerügten, der auf Babylonien zurückgehen wird. Daß sich derselbe Gebrauch bei den fernen Tigrē-Völkern Abessiniens findet, ist ein neuer Beleg für die weiten Wanderungen von superstitiösen Vorstellungen.

J. Barth.

---

[1]) Es wird noch von einer weiteren Art der Zauberei gesprochen וְעָשׂוֹת הַמְּכַסָּחוֹת עַל־רֹאשׁ כָּל קוֹמָה, für die mir keine Parallele bekannt ist.

[2]) Das mit ( ) Bezeichnete hat die Septuag. und Pesch. nicht.

[3]) Vgl. noch *Kusû* »gebunden«, *Kisittu* »Bande, Fessel«, Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch, 342.

Besprechungen.

Dr. Maurice Fishberg. »Die Rassenmerkmale der Juden.« München bei Ernst Reinhardt 1912. Preis M 5,—

Obgleich der Verfasser seinen Vorgängern auf dem Gebiete der Juden-Anthropologie ausdrücklich Voreingenommenheit vorwirft, ist auch sein Buch eine reine Tendenzschrift geworden. Er will die These beweisen, daß die Juden keine einheitliche Rasse darstellen, vielmehr fast ständig Rassenmischung mit den Wirtsvölkern stattgefunden habe. Der Verfasser erörtert zunächst die anthropologischen Einzelmerkmale, wie Hautfarbe, Haarfarbe, Augenfarbe, Schädelform, Körpergröße und zeigt, daß bei den Juden alle möglichen Varianten vorkommen. Die Vorstellung vom Juden als einem »kleinen, schwarzhaarigen Menschen mit dunklen Augen, rundem Schädel und krummer Nase« stimmt nicht oder doch nur für einen Teil derselben, der übrigens je nach dem Wohnort verschieden ist. So gibt es in Afrika schwarze vom reinen Negertypus, in Asien schwarze und gelbe (mongoloide), aber gar keine blonden Juden. In Europa, speziell in Nordeuropa steigt der Prozentsatz der Blonden von 5% (Italien) auf 13% (Russland) bis zu 25% (England.) Im allgemeinen entspricht die Verteilung der Blonden derjenigen der Wirtsbevölkerung. Der gleiche Parallelismus gilt für die Verteilung der Kopfformen (Lang- und Kurzschädel), der Körpergröße u. a. m. Verfasser lehnt aber die Milieuwirkung als Erklärung hierfür ab, weil nach seiner Meinung experimentelle Beeinflussung jener Merkmale durch Milieuänderung noch nicht exakt nachgewiesen sei. Tatsächlich aber fehlen hier alle Erfahrungen über genügend lange Milieuwirkung, und mit der Beobachtung zweier oder dreier Generationen ist eben gar nichts anzufangen.

In weiteren Kapiteln geht der Verfasser eine Reihe biologischer Eigenschaften wie Dauer und Art des Wachstums, der Menstruation, der Fruchtbarkeit, der Anpassung antremes (tropisches) Klima, sowie pathologischer Merkmale (Verhalten gegenüber konstitutionellen und akuten Krankheiten und Gebrechen) durch. Überall konstatiert er fehlende Übereinstimmung unter den Juden, wohl aber Parallelismus zur Wirtsbevölkerung, soweit diese sich in gleicher sozialer und kultureller Lage befinden. So soll die fraglos bestehende Neigung der Juden zu Nervenleiden rein aus der Lebensweise (psychische Insulte bei den immer wiederholten Verfolgungen!) erklärt werden. Wie

willkürlich diese Konstruktionen sind, mag der Hinweis beleuchten, daß Fishberg gewisse Augenfehler, die bei Juden gehäuft vorkommen, aus der häufigeren Verwandtenehe ableitet, trotzdem aber Epilepsie, die unzweifelhaft mit Konsanguinität zusammenhängt, bei ihnen sehr selten ist.

Der jüdische »Typus« im allgemeinen, d. h. Physiognomie, Körperhaltung und dergl. ist nach der Meinung des Verfassers ein Produkt sozialer Auslese, nicht anthropologisches Rassenmerkmal. Unter Armeniern, Griechen und Italienern sei jener »jüdische Typus« ebenso häufig oder noch häufiger als bei den Juden. Andererseits verschwinde er nach Verlassen des Ghetto's schon in der ersten Generation. Grade diese letztere Behauptung dürfte auf lebhaften Widerspruch stoßen. Nicht bloß erhält sich in gewissen Judenfamilien, nämlich denen, die von vornherein ausgeprägten Typus aufwiesen, eben dieser trotz stark verbesserter sozialer Lage, sondern die bekannte Tatsache, daß Juden ihresgleichen, ohne kaum je zu irren, zu erkennen vermögen, wird durch die entgegengesetzten Erfahrungen des Verfassers in New-York nicht wiederlegt. Besonders wichtig ist das Schlußkapitel mit den »historischen Beweisen« für die Rassenmischung innerhalb des Judentums. Will man selbst zugeben, daß in der biblischen sowie in der griechisch-römischen Periode Mischehen mit Nichtjuden in erheblicherem Maße stattgefunden haben, so schwebt doch alles, was Verfasser von Proselytenmacherei im Mittelalter, vom Bekehren nichtjüdischer Sklaven, vom Zufluß fremden Blutes durch Schändung jüdischer Mädchen und dergl. herbeizieht, völlig in der Luft. Hätten wirklich dauernd Mischungen in das Judentum hinein (und nicht bloß aus ihm heraus) stattgefunden, so müßten die »Kohanim«, die Nachkommen Aharon's, denen jede Mischehe verboten war, Abweichungen vom Typus der übrigen Juden zeigen. Weissenberg bewies, daß dies nicht der Fall ist und lieferte somit vielleicht die bündigste Widerlegung des Fishberg'schen Buches.

Berlin. A. Czellitzer

Nikel, Johannes, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte 152 S. Münster i. W. Aschendorff's Verlag 1912.

Diese Schrift ist ein Heft der Sammlung: »Biblische Zeitfragen« des genannten Verlags, welche sich die nicht leichte und umso lobenswertere Aufgabe stellt, das gebildete Publikum, welches durch eine marktschreierische Wissenschaft gar oft zu voreilig abschließendem Urteil und zu großtuerischem Halbwissen verleitet wird, mit den schwierigen Problemen und den gesicherten Resultaten der Bibelforschung bekannt zu machen. Nikel wird dieser schwierigen Aufgabe mit großer Sachkenntnis und erlesenem Geschmack gerecht. Klar und gefällig ist seine Darstellung, ruhig und sachlich ist seine Kritik der besonders auf diesem Gebiete überaus vagen Hypothesen, genau jedes pro und contra abwägend ist sein Urteil und — last not least — unaufdringlich ist sein theologisches Credo.

Vor allem gibt der Verfasser auf S. 3—10 eine kurze Paraphrase der Patriarchengeschichte, um sodann die Probleme, die sich daran knüpfen, klar und scharf zu formulieren. Sind die Patriarchen historische Personen oder mythische Heroen oder Typen von isr. Stämmen? Nikel bejaht die erste Frage und verneint die anderen — und dies mit wissenschaftlichen Gründen. Den Einwand der Literarkritik gegen die Historizität der Patriarchenerzählungen, daß zwischen dem Leben der Patriarchen und der Niederschrift der Patriarchengeschichten Jahrhunderte liegen, widerlegt Nikel in überzeugend klarer Weise. In den Anfängen der Kultur sei das Gedächtnis, weil noch unverbraucht durch den großen Bildungsballast und infolge der häufigen Übung im mündlichen Tradieren, kräftiger und treuer. Hiezu komme noch das von Geschlecht zu Geschlecht größer gewordene national-politische Interesse an den Patriarchengeschichten. Vielleicht gab es aber auch schon vor Moses schriftliche Fixierungen wichtiger Ereignisse, die sich in der Familie der Patriarchen weiter vererbten. Jedenfalls ist die Zeit der Patriarchen, die man früher für eine rein mythische hielt, durch die Denkmäler der altbabylonischen Periode ins historische Licht gerückt. Für die Historizität der Patriarchengeschichten spricht auch a priori der gewichtige Umstand, daß die Bibel so manche Züge aus dem Leben und Charakter der Patriarchen

naiv und schlicht berichtet, die vom Standpunkt der späteren Zeit der religiösen Gesetzgebung den gefeierten Heroen der nationalen Vorzeit gerade nicht zum Ruhme gereichen und die ja noch heute für die Exegese wie für die Apologetik eine harte crux bilden. Man denke an Abrahams und Saras Aufenthalt in Mizrajim, an Rebekkas Verhalten Esau und Jakob gegenüber, an die Geschichte der Tamar u. a. Fragt sich nur weiter, ob der zeitgeschichtliche Hintergrund der Patriarchenerzählungen jenem Bilde entspricht, welches die außerbiblischen Urkunden von jener Zeit der vorderasiatischen Geschichte zeichnen, in der die Patriarchen gelebt haben. Und diese Frage kann jetzt schon entschieden bejaht werden. Ein klassischer Beleg hiefür ist namentlich der Bericht in Gen. c. XIV., der durch die Keilinschriften bestätigt wird. Was wurde nicht alles über diesen nüchternsachlichen Kriegsbericht von sonst gewiegten Gelehrten, sagen wir es rund heraus, — fabuliert. Selbst Nöldeke, Kuenen, Wellhausen und Stade halten dieses Kapitel für das jüngste Stück der Genesis (aus dem 6. Jahrh.), ganz zu schweigen von Duhm, der die Verse 18–21 wegen Malki-Zedek, König von Salem, Priester des höchsten Gottes, der Vereinigung von König- und Priestertum wie bei den Makkabäerfürsten, in die Makkabäerzeit (!) verlegt. Selbst kritische Forscher wie Winkler, Hommel, Sellin u. a. geben die Historizität des Berichtes in Gen. c. XIV. zu. Dafür sprechen gewichtige Momente, die Nikel S. 26 anführt: die alten Orts- und Stammesnamen werden durch Hinzufügung der jüngeren Namen erklärt (Bela = Zoar, Tal Siddim = Salzmeer u. a.); der Bericht kennt die Vorbewohner des Ostjordanlandes (Refaim, Susim, Emim), er weiß, daß um 2000 a. Chr. die Elamiter nicht nur Babylon unterworfen, sondern ihre Herrschaft auch bis Palästina ausgedehnt hatten, was erst seit Kurzem aus altbabylonischen Urkunden bekannt ist. Auch die Namen Kedorlaomer, Arjoch, Tidal, Amraphel kommen in babylonischen Urkunden aus der Zeit um 2000 ante vor. Amraphel = Hammurapi; Kedorlaomer ist ein gut elamitischer Name; Arjoch = altbabyl. Eriaku, der Name eines Königs von Larse-Elleasar. Woher, wenn nicht aus uralten Traditionen, die in jener Zeit entstanden, sollte die Bibel jene Namen und die Kenntnis jener Reiche geschöpft haben? Selbst das sprachliche Kolorit in c. XIV. weist auf die uralte Zeit hin, z. B. Chanik für Krieger, Salem für Jerusalem (das. 13 וירק in וידק, wie übrigens schon LXX, nach Winkler und Sellin umzuändern, wegen assyr. diku = aufbieten, liegt wohl keine Nötigung vor, vergl. Exod. 15, 19. u. a. St.) Der historische Wert der Patriarchenerzählungen ist auch von streng wissenschaftlichem Standpunkt so gut wie gesichert. Von dieser Hochwarte aus kann man nur mit Humor auf die

Seiltänzer-Kunststückchen der hypermodernen Astraltheorien hinblicken. Nikel setzt sich auch mit diesen völlig halt- und wertlosen Spielereien ernst und würdig auseinander.

Fassen wir alles zusammen, so müssen wir sagen, daß Nikels Schrift belehrend, anregend und wohl geeignet ist, den gebildeten Leser über die Fortschritte der biblischen Wissenschaft und den historischen Wert der Bibel genau zu orientieren, daß sie ein guter Wegweiser zur Wahrheit ist, die, um ein Psalmwort zu gebrauchen, aus der Erde, d. h. aus den Denkmälern der Vorzeit, emporwächst.

Prag-Karolinenthal. I. Hirsch.

Rothstein, D. J. W. »Juden und Samaritaner«. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung 1908, 82 S.

Im dritten Heft der von Rudolf Kittel herausgegebenen »Beiträge zur Wissenschaft vom alten Testament« gibt Rothstein eine originelle und religionsgeschichtlich bedeutsame Deutung von Haggai II, 10—14. Er weist auf die Schwierigkeiten hin, die der üblichen Auffassung dieser Sätze entgegenstehen. Während die vorhergehenden und nachfolgenden Sätze Verheißungen des göttlichen Segens für das zum Bewußtsein seiner religiösen Pflicht erwachte Volk enthalten, sprechen 10—14 in geringschätzigem Tone von »diesem Volk da und dieser Nation כן העם הזה וכן הגוי הזה« und bezeichnen »all ihr Tun und die Opfer, die sie darbringen,« als unrein. Eine so schroff ablehnende Beurteilung Israels ist, zumal in dem gegebenen Zusammenhang, vollkommen unverständlich. Rothstein bringt diese Sätze daher mit Esra 4, 1—5 in Verbindung und bezieht sie auf die Samaritaner. Demnach hätte der Prophet Haggai wesentlich mit dazu beigetragen, daß die Samaritaner von der Arbeit am Tempel ausgeschlossen wurden. So wird die Frage, die er den Priestern vorlegt, verständlich, die Samaritaner können durch die Berührung mit Israel und seinem Gottesdienst nicht geheiligt, dagegen die Israeliten nur »unrein« werden. Hier läge also der Ursprung der auf den Ausschluß alles Heidnischen gerichteten Bestrebungen.

Bei aller Vorsicht, mit der die Abweisung der Samaritaner begründet wurde, war dennoch damit zu rechnen, daß die Zurückgewiesenen den ihnen angetanen Schimpf rächen und den Führer der Israeliten bei der persischen Regierung verdächtigen würden. Am meisten war Serubbabel bedroht, darum spricht der Prophet an demselben Tage zum zweiten Male den Serubbabel persönlich betreffende und beruhigende Worte.

Die zwischen diesen beiden Reden stehenden Sätze 15—19 befinden sich nach Rothsteins Ansicht nicht an ihrer ursprünglichen Stelle, sondern gehören zu Kap I, 15. In II, 18 müßte dann an Stelle des Wortes לתשיעי gelesen werden בששי, und es ergäbe sich, daß die Grundsteinlegung beim Bau des II. Tempels am 24. Tage des VI. Monats stattgefunden hat.

Ebenso wie die Priesterschaft und der Statthalter die Samaritaner ausschlossen, würdigten sie die Gemeinde in Elephantine keiner Antwort, die um Hülfe bei ihren Bestrebungen für den Wiederaufbau ihres Tempels bat. Dieses Verhalten wird durch die Rothstein'sche Interpretation der Worte Haggais verständlich. Es ergibt sich schließlich für die Jesaja-Exegese, daß die Annahme eines Tritojesaja unbegründet ist.

Die Beweisführung Rothsteins ist gewissenhaft und vorsichtig, er ist sich auch des hypothetischen Charakters seiner Auffassung bewußt. Seine Arbeit ist in jedem Falle wertvoll und beachtenswert.

Berlin. J. Lewkowitz.

Ziegler, Dr. Ignaz. Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums. Mit einem Geleitwort von Rudolf Eucken. Berlin, Reimer, 1912. XI –158 Seiten, 8°.

In Rudolf Eucken, dem Begründer einer idealistischen und optimistischen »universellen Geistesbildung« finden die Vertreter der positiven monotheistischen Religionen, sofern sie nach deren Vervollkommnung und Weiterbildung streben, einen gewiß willkommenen Bundesgenossen im Kampfe gegen die materialistisch-monistische Weltanschauung. Eucken selbst, der es für notwendig hält, daß »die verschiedenen, in einem Kampf ums Dasein begriffenen Religionen, sich auf ihre gemeinsame Aufgabe besinnen und sich gegenseitig nicht als Feinde, sondern als Genossen behandeln«, findet es nur erfreulich, »wenn vom Standpunkte des Judentums aus, ein auf reiches geschichtliches Wissen und ernste philosophische Überzeugung gegründeter Versuch gemacht wird, die Tatsachen und Bewegungen, welche das geschichtliche Judentum mit einer Religion des Geisteslebens verknüpfen, zusammenzufassen und als Ganzes zur Wirkung zu bringen«.

In anschaulicher Weise führt Ziegler die Grundzüge der Euckenschen »Geistesreligion« vor, um sich dann vom Standpunkte des Religionsgesetzes mit dieser auseinanderzusetzen. Zunächst schildert er dieses Religionsgesetz, das scheinbar einer universellen Religion so schroff gegenübersteht, und untersucht dann dessen eigentlichen Zweck. Jeder, der auch nur einen Blick in das prophetische Schrifttum geworfen hat, müsse erkennen, daß hier das Sittliche die Hauptsache, das Kultisch-Zeremonielle eine mehr geduldete, als geförderte Nebensache sei; an der Hand einer großen Anzahl von Aussprüchen der anerkanntesten Lehrer aus der späteren, talmudischen Zeit will nun Ziegler nachweisen, daß auch ihnen das Gesetz nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck gewesen sei. »Seine ausgesprochene Aufgabe war, dem Menschen in seinem Kampfe gegen die sinnliche, äußere Welt zu gunsten der sittlichen beizustehen«.

Allein jede abstrakte Religionsidee muß, will sie positives, wirksames Gut einer ganzen großen Gemeinschaft werden, irgendwie konkrete Formen annehmen, sich m a t e r i a l i s i e r e n. Im historischen, von Paulus gegründeten Christentum trat an die Stelle der Materialisierung durch das G e s e t z die P e r s o n i f i z i e r u n g der Idee

und die unbedingte Forderung des »Glaubens« daran, das Dogma. Im Gegensatz dazu hat das spätere Judentum die religiöse Idee durch eine Summe von praktischen, im täglichen Leben zu erfüllenden Geboten zu materialisieren gesucht. „Alle deine Handlungen seien um Gottes willen«. Tatgebote traten an die Stelle komplizierter Glaubensgebote. Sie sollen hauptsächlich drei Ideengruppen objektivieren: Nächstenliebe, Selbstzucht, Gottvertrauen. Dieselben Ideengruppen sind aber auch, wenn man die Gottesidee auf einer innerlichen, von aller Vermenschlichung befreiten Basis aufbaut, Wesen und Inhalt der Geistesreligion. Will aber diese nicht nur metaphysische Hypothese, sondern wirkliche Religion sein, so wird auch sie sich irgendwie materialisieren, sich Brauch und Kult schaffen müssen. Sie kann daher innerhalb des Judentums das auf seine einfachsten Formen zurückgeführte und von allem Übermaß befreite jüdische Religionsgesetz beibehalten und so eine große Anzahl wertvoller geistiger Elemente gewinnen, ohne diese zu zwingen, ihrem ehrwürdigen geistigen Erbe untreu zu werden.

Das Buch Zieglers enthält nun den Versuch, »das jüdische Religionsgesetz, diesen charakteristischesten Teil des historischen Judentums, mit den Prinzipien der Geistesreligion, der universalen Religion, in Einklang zu bringen.« Was Eucken »Geistesreligion« nennt, ist eine vom abstrakten Theismus der rationalistischen jüdischen Religionsphilosophie nicht allzuweit entfernte Weltanschauung. Immerhin sind aber die Differenzen bedeutend genug, um eine Harmonisierung zu verhindern. Von der »heidnisch-kosmologischen« Weltlehre, von der Vermenschlichung Gottes in welcher Form immer, kann sich das Judentum, ohne Schaden zu nehmen, sehr wohl emanzipieren[1]), aber die Idee von der Supranaturalität Gottes, der ausgleichenden Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit kann es nicht aufgeben, ohne seinen Grundcharakter zu verändern. Wer nur an die »Gottheit seiner Innenwelt« glaubt, mag sich gegen den Vorwurf des Atheismus verwahren, auf dem Boden des historischen Judentums steht er nicht, und so hat die Beibehaltung des (wenn auch noch so vereinfachten) jüdischen Religionsgesetzes und die Opferwilligkeit, welche dieses erfordert, für ihn gar keinen Sinn.

Nicht metaphysische Fragen, sondern die lebendige Wirklichkeit, die uns umgebende Kultur, aus der wir nicht herauskönnen, die praktischen Erfordernisse des Lebens und auf dem Gebiete der

[1]) Schon die bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, insbesondere Maimonides, sind in dieser Emanzipation so weit gegangen, als dies bei dem damaligen Weltbilde möglich war.

Wissenschaft die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung sind es, welche den Bestand des Judentums erschweren. Eine wahrhafte Erneuerung des Judentums kann meines Erachtens nur von innen heraus, nicht von außen hinein kommen. Die Bedingungen dazu, die Erweckung des schöpferischen religiösen Genies, an dem das alte Judentum so reich war, scheinen heute noch nicht gegeben zu sein. Heute gilt es nur, durch Überlieferung der Lehre (denn eine volkstümliche, religiöse Lehre — Tora — nicht aber philosophische Spekulation ist das Wesen der jüdischen Religion) die historische Kontinuität zu wahren, bis die Bedingungen günstigere sein werden. Die Minorität, die an dieser Überlieferung festhalten will, braucht Eucken nicht, und diejenigen, welche das alte Vaterhaus für nicht mehr bewohnbar halten, werden bei der Übersiedlung in das mit allem Komfort der Neuzeit ausgestattete neue Heim der »universalen Geistesreligion« den historischen Urväter-Hausrat, das Religionsgesetz, wohl kaum mitnehmen wollen.

Wie immer man sich aber auch zu einem Kompromiß zwischen Philosophie und Religion stellen mag, es ist zu wünschen, daß Zieglers Versuch sowohl innerhalb als auch außerhalb des Judentums die gebührende Beachtung finde. Er kann und soll nach Euckens Worten aufklärend und berichtigend wirken: »Außerhalb für die, welche das Judentum trotz seines großen sittlichen Ernstes und seines inmitten tausendjähriger schwerer Bedrückungen tapfer aufrecht erhaltenen freudigen Lebensmutes glauben geringschätzig behandeln zu dürfen, innerhalb des Judentums aber namentlich für jüngere Geister, welche von den überkommenen Formen nicht den Weg zu einer vertieften Überzeugung finden und daher nicht nur mit jenen, sondern mit aller und jeder Religion zerfallen, zugleich aber sich einer krassen Verneinung ergeben, welche die eigene Seele ins Leere führt und das Wirken mehr zerstören als aufbauen läßt«.

Prag J Pollak.

Berichtigungen.

In meinem Aufsatz »über die Mitgliederzahl der Gerichtshöfe zur Zeit des zweiten Tempels« ist folgendes zu berichtigen:

1. Den Vorschlag, in der Jeruschalmi-Stelle בני statt בכיג (oben S. 23) zu lesen, macht bereits Z. Frankel in seinem מבוא הירושלמי fol. 24 a.

2. Auf S. 31, Zeile 19 v. o. muß es A. (statt N.) Krochmal heißen.

A. I. Karlin.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Schluß.)

Boforull Y Sans, D. Fr., Los judios en el territorio de Barcelona (siglos X al XIII) Reinado de Jaime I (1213—1276). Barcelona. Imprenta de Francisco Alter. 1911. 4.

Toledano, J. M., La lumière du Maghreb. Histoire des Israélites du Maroc depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à nos jours. D'après des documents authentiques. Jerusalem 1911. (248 S.) 8.

Trzeciak, S., Literatura i religia u Zydów za czasów Chrystusa Pana. 2 Teile. Warschau. Szczepkowski. 1911. (XIX u. 347, IV u. 428 S.) 8.

Steinthal, Fritz Leop., Geschichte der Augsburger Juden im Mittelalter. Berlin. E. Ebering. 1911. (92 S.) gr.-8.

Kracauer, Prof. Dr. J., Geschichte der Frankfurter Juden im Mittelalter. Die polit. Geschichte der Frankfurter Juden bis zum J. 1349. Frankf. a. M., J. Kauffmann. 1911. (46 S.) Lex. 8.

Gruenwald, L., קורות עיר פרעסבורג וגדוליה. Umfaßt die ausführliche historische (!) Entwicklungsgeschichte der Stadt Preßburg seit dem Jahre 1235 bis zur gegenwärtigen Zeit. Auch eine Lebensbiographie (!) der sämtlichen Rabbiner, die dort fungiert haben. Nebst (so) Anhang einiger weisen und wissenschaftlichen Sätze. Alles aus neuesten Quellen geschöpft. Máramarossziget 1911. (48 S.) 8.

Joffe, S., Regesten und Urkunden zur Geschichte der Juden in Riga und Kurland. (russ.) Lief. 2. Riga. Hecker. 1911. (184 S.) 8.

Zur Geschichte der Wormser jüdischen Gemeinde, ihrer Friedhöfe u. ihres Begräbniswesens. Gedenkschrift zur Eröffng. des neuen Friedhofes. Worms. H. Kräuter. 1911. (52 S. m. 6 Taf.) 8.

Lewin, R., Lutners Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters. Berlin. Trowitzsch u. Sohn. 1911. (XVI, 110 S.) 8. [Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. Herausg. N. Bonwetsch u. R. Seeberg. 10. Stück.]

Medina e Tolemel, G., Per la storia aneddotica dell' Università di Padova nel secolo XVI. Professori ed esattori; professori e mercanti ebrei; tributi per le feste goliardiche, poste di pegni di un banchiere ebreo del secolo XV. Padova, tip. Randi. 1911. (41 S.) 8.

Fedelli, C. Un singolare documento pontificio riguardante l'Università di Pisa (über die Promotion eines jüdischen Arztes 1554). Pisa. Mariotti. 1911. (24 S.) 4.

Balaban, M., Skizzen u. Studien zur Geschichte der Juden in Polen. Berlin. L. Lamm. 1911. (127 S.) 8.

Mendes dos Remedios, J., Os Judeus Portugueses em Amsterdam. Coimbra. F. França Amado. 1911. (IV, 218 S.) 8.

Landau, Alfr. u. **Wachstein**, Bernh, Quellen u. Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. Herausgeg. von der historischen Kommission der israel. Kultusgemeinde in Wien. 3. Bd. Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619. Nach den Originalen des K. K. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs im Auftrage der histor. Kommission der israel. Kultusgemeinde in Wien. Wien u. Leipzig. Braumüller. 1911. (XLIX u. 133 S. deutsch, 61 S. hebr.) 8.

Philippson, Prof. Dr. Mart., Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. III. Bd. (IX, 338 S.) 1911. gr.-8. Leipzig. Buchh. G. Fock]. [Aus: »Schriften hrsg. v. d. Gesellsch. zur Förd. der Wiss. d. Judent.«]

Bersohn, M., Dyplomatarjusz, dotyczacy Zydów w dawnej Polsce, na zródlach archiwalnych osnuty (1388–1782). Dzielo posmiertne, wyd ne staraniem Rodziny. [Das Urkundenbuch, die Juden in Altpolen betreffend. Archivquellen 1388–1782] Warszawa. Gebethner i Wolff. 1911. (266 u. 37 S.) 8.

Zuckermann, M., Übersicht üb. den jüdisch-geschichtlichen Inhalt des königl. Staatsarchivs zu Hannover. [Aus »Mitteilgn. d. Gesamtarchivs d. deutsch. Juden«.] Leipzig. (Buchh. G Fock) 1911. (69 S.) gr.-8.

Hirschfeld, Hartwig, Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Nāhūm with Introduction, abridged Translation and Notes [Jews' College London Publication No. 3]. London 1911. (42 S.) 8.

Sulzbach, A., Kommentar eines Anonymus zum Buche Hiob. Aus Handschrift Nr. 37 der Hamburger Stadtbibliothek, herausg. u. mit Noten versehen. Frankf. a. M. 1911. [Aus: »Jahrb. der Jüd. Literar. Gesellsch.«]

Josef Ibn Caspi, אדני כסף. Adne Keseph. Kommentar zu den prophetischen Büchern der Heiligen Schrift. Nach der einzigen Handschrift der Bodleiana in Oxford. Zum ersten Male herausgeg. von Isaac Last. 1. Heft: Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaia. London 1911. ((4) 190 (6) S.)

Luzzatto, Marco, הערות והגהות. Hebrew Glosses and Notes by Marco (Mordechai) Luzzatto (1720—1799). Occuring in his Italian translation of Menasseh ben Israel's. »Conciliaor« now collected and edited for the first time (from the unique M. S. in the Editors possession) with an English translation by Herm. Gollancz. London. Luzac u. Co. 1911. (56 u. 26 S) 8.

Katzburg, D. Z., מבשר צדק. Kommentar zu Abot. Waitzen, Redaktion des Tel Talpios, 1911. (2) (154 S.) 8.

Horowitz, J., מערכי לב יכ"א הלוי. Bemerkungen zu den Talmudtraktaten, Teil 2: die Traktate der Abteilungen Naschim, Nesikin, Kodaschim und Traktat Nidda. London. Verlag des Verfassers. 1911. (220 S.) 8.

Neumann, D. ניר לדוד. 210 Responsen mit Bemerkungen seines Sohnes Moses Neumann, herausgeg. von Salomon Ahron Wertheimer. Jerusalem. S. A. Wertheimer. 1911. (50 Bl.) 2.

Pollack, M., ברכת משה. Bemerkungen zum Talmudtraktat Chullin. Paks 1911.

Rehfisch, J. Simcha, שו"ת שערי שמחה מהדורא תנינא. 35 Responsen über Schulchan Aruch Jore Dea. Belgoraj 1911 (300 u. 6 S.) 2.

Lewin, Dr. Benj., Prolegomena zu e. neuen Ausgabe vom Sendschreiben des R. Scherira Gaon [SA. aus: »Jahrb. d. jüd. literar. Gesellsch.«] Berlin. M. Poppelauer. 1911. (66 S.) gr.-8.

Horovitz, Dr. S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Ein Vortrag. 1911. (18 S.) 8. [Aus: »Schriften hrsg. v. d. Gesellsch. z. Förd. d. Wiss. d. Judent.«]

Guttmann, Rabb. Dr. Jac., Die philosophischen Lehren des Isaac ben Salomon Israeli. 1911. (VI, 70S) 8. [Aus: »Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters«.]

Guttmann, Jul., Das Verhältnis von Religion u. Philosophie bei Jehuda Halewi [Aus: »Festschrift zu Israel Lewy's 70. Geburtstag«.] Breslau. M. u. H. Marcus. 1911. (XXXII S.) gr.-8.

Levy, Louis Germain, Maïmonide. (Les grands philosophes). Paris. Alcan. 1911. (285 S.) 8.

Gil, R., Romancero Judeo-Español, El idioma castellano en Oriento. Romances traditionales. Gramática y Literatura. Glosario. Presente y porvenir de la lengua espanol. Madrid. Allemana Fuencarral, n. 137, 1911. XIII (CXXIV u. 140 S.) 8.

Wertheimer, S. A., שערי מוסר השכל. Die wichtigsten Gebete in Versen von Hai Gaon und משלי חכמים וחידותם mit Kommentar und Textvarianten neu herausgegeben. Jerusalem. S. A. Wertheimer. 1911. (14 Bl.) 8.

Carlebach, Jos., Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden. Berlin. L. Lamm. (239 S. m. 3 Taf.) 1911. gr.-8.

Herzog, D., Zwei hebräische Handschriftenfragmente aus der Steiermark. Wien. A. Hölder. (11 S. m. 2 Taf.) 1911. gr.-8. [Aus: »Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.« Philosophisch-historische Klasse. 166. Bd.]

Ortolani, G., L' jus di gazagà e la legge sulle imposte di ricchezza mobile. Milano. Soc. ed libraria. 1911. (23 S.) 8.

Tannenwald, Dr. Bruno. Die rechtlichen Verhältnisse der Juden in Hamburg. Hamburg. C. Boysen. 1911. (IV, 112 S.) gr.-8.

Lewin, Dr. Benj., Charakteristik u. Biographie des Rabbi Scherira Gaon. Berlin. M. Poppelauer. 1911. (38 S.) gr.-8. [SA. aus: »Jahrb. d. jüd.-literar. Gesellschaft.«]

Salom. **Maimons** Lebensgeschichte. Herausgeg. v. Fromer. München. G. Müller.

Feiner, J., Ludwig Philippson. Sein Leben u. sein Werk. Ein Buch für Jung und Alt. Berlin. Lamm. 1912. (94 S.) 8.

Wreschner, L., Rabbi Akiba Eger. Eine volkstüml. Biographie. (59 S. m. 1 Bildnis) 1911. [Jüdische Volksbücherei.]

Ginzel, F. K., Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker. II. Bd. Zeitrechn. der Juden, Naturvölker, der Römer u. Griechen, sowie Nachträge zum 1. Bd. Leipzig. Hinrich. 1911. (VIII, 397 S.) 8.

Moses ben Maimon, מאמר העבור. Maimonidis primum de astrologia opus. Textum constituit, adnotationes criticas addidit, legum originem de compositione anni ex fontibus talmudicis investigavit, praefationem praeposuit L. Dünner. Francofurti ad Moenum, sumptibus Sänger et Friedberg. 1911. (62 S.) 8.

Loewe, H., Die Sprachen der Juden. Köln. Jüdischer Verlag. 1911. (160 S.) 8.

Sombart, Wern., Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig. Duncker u. Humblot. 1911. (XXVI, 476 S.) 8.

Besser, Dr. Max, Die Juden in der modernen Rassentheorie. Köln. Jüdischer Verlag. 1911. (29 S.) gr.-8.

Fishberg, M., The Jews. A study of race and environment. London. W. Scott. 1911. (598 S.) 8.

Teilhaber, Fel. A., Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München. E. Reinhardt.

Wermfl, S. S., Aus der Pathologie der Juden. (Geburtsstatistik, Sterblichkeit, Krankheitsstatistik) (russ.) Moskau 1911. (54 S.) 8.

Ruppin, Arth., Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie. 2. Aufl. (VIII, 309 S.) gr.-8. Köln. Jüdischer Verlag 1911.

V. Systematische und praktische Theologie.

Cheyne, T. K., The two religions of Israel. With a Re-examination of the prophetic narratives and utterances. London. A. u. C. Black. 1911. (XV, 428 S.) 8.

Samson Raph. **Hirsch**, Uriel, Ben. 19 Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe v. »Versuchen« desselben Verf., »über Israel u. seine Pflichten« hrsg. 4. Aufl. Frkf. a. M. J. Kauffmann. 1911. (VII, 120 S.) gr.-8.

Jirku, A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig. A. Deichert Nachf. 1912. (IV, 99 S.) gr.-8.

Neuwirth, Dr. A., Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden. (V, 124 S.) 8. Berlin. L. Lamm. 1910.

Nilsson, M P., Primitive Religion. Tübingen 1911. (124 S.) [Religionsgesch. Volksb. III. Heft 13 u. 14.]

Öhler, D. Thdr., Die Eigenart der alttestamentlichen Religion gegenüber dem Heidentum. Ein Vortrag. Basel. Basler Missionsbuch. 1911. (16 S.) 8.

Schmidt, Aage, Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen. Leipz. 1911. (IV, 136 S.) 8.

Soederblom, N., Les Religions. Coup d' oeil hist. Saint-Blaise 1911. (111 S.) 8.

Valeton, J. J. P., Gott u. Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung. Alttestamentliche Abhandlgn. Gütersloh. C. Bertelsmann. 1911. (VIII, 186 S.) 8.

Wace, H., Prophecy, Jewish and Christian. London. Mowbray. 1911. (198 S.) 8.

Solowjoff, W. L., Judentum u. Christentum. Übers. u. mit erläuterndem Vorwort von Ernest Keuchel. Dresden. Tietz. 1911 (XLI, 103 S.) 8.

Wilke, Fritz, Das Alte Testament und der christliche Glaube. Leipz. 1911. (112 S.) 16.

Weigl, J., Das Judentum. Berlin. J. Guttentag.

Lazarus, Prof. Dr. M., Die Ethik des Judentums. 2. Bd. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. hrsg. v. J. Winter u. Aug. Wünsche. Frankf. a. M. J. Kauffmann. 1911. (LV, 404 S.) Lex. 8.

Kanter, F., משל ומליצה. Gleichnisse für Reden über jüdische Angelegenheiten. Frankf. a. M. 1911. (VIII, 125 S.) 8.

Kaschdoy, H., חדשים נם ישנים. 2 Vorträge: 1. הנרות הללו. 2. העצמות היבשות gehalten am Makkabäerfest in der Synagoge zu Tscherkassy. Odessa. 1911. (34 S.) 8.

Laide-Tedesco, Inno pel Sabato Hhuqad-Balaq, festeggiandosi la maggiorità religiosa die Remo Laide. Livorno. S. Belforte e C. 1911. (8 S.) 16.

Ronin, L., ילקוט אליעזר. Sammlung von Casualreden bei Trauungen, Berith-mila und Beerdigungen. Kowno 1911. (96 S.) 8.

Zuckermandel, M. S., Predigten. I. Tl. Festpredigten. I. Hälfte. Frankf. a. M. J. Kauffmann. 1911. (VI, 130 S.) gr.-8.

Levy, J. B. Der Vorbeter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hamburg. Leßmann. 1911. (44 S.) 8. [Vortrag geh. auf dem 5. Verbandstag der jüd. Lehrervereine im Deutschen Reiche zu Frankfurt a. M. am 28. Dez. 1910.]

Faisst, Imman., Stuttgarter Synagogengesänge. Komponiert 1861. Anläßlich des 50jähr. Synagogenjubiläums hersg. 1911 v. J. Tennenbaum. Stuttgart. R. Kaufmann. 1911. (VII, 84 S.) Lex. 8.

Kirschner, E., Synagogengesänge für Kantor u. Chor mit Orgelbegleitung komponiert, bearb. u. herausgeg. Heft III. Sabbat- und Festgesänge. Anhang: Jugendgottesdienst. Frankf. a. M. Kauffmann 1911. (123 S.) 4.

Berger, Heinr., Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes. Leipzig. G. Engel. 1911. 8.

Kaplan, El., Herbert Spencers Denksprüche über Kindererziehung, aus dessen »Education« u. a. W. gezogen und hebräisch übertragen. Warschau 1911. (21 S.) 8.

Rabinowitsch, A. S., השכר והעונש בחנוך. Belohnung und Strafe in der Erziehungslehre. Jerusalem 1911. (32 S.) 12.

Sandler, Adele, Bilderbuch. Frkf. a. M. Jüdischer Volksschriftenverlag.

Friedmann, B., L., קרא מקרא. Hebräische Lesefibel. Warschau 1911. (32 S.) 12.

Klein's, L., hebräische Sprach- und Lesefibel m. Anschauungsbildern zur Versinnlichung einzelner Wortbegriffe. Nach der Schreiblesemethode bearb. 6. Aufl. Durchgesehen u. m. e. Begleitwort v. Rabb. Dr. Ludwig Golinski. Unveränd. Abdr. des Textes der 4. Aufl. Pilsen. C. Maasch. 1912. (46 S. m. Abbildgn.) gr.-8.

Levy, Ldw. J. B., Schaare Limmud. Hebräische Lesefibel. 3. vermehrte u. verb. Aufl. Rödelheim (Frkf. a. M. J. Kauffmann.) 1911. (28 S.) 8.

Riesberg, J. B., Illustrierte Lesefibel für den ersten Unterricht im Hebräischen. 2. Aufl. Odessa. Gebr. Bletnitzky 1911. (96 S.) 8.

Ben Nehemia (?), A., קורס שמושי בהתחלת הדקדוק. Praktischer Elementarkursus der hebr. Grammatik. Wilna. M. L. Funk. 1911. (103 S.) 8.

Bleichrode, Dr. J., Siddur Sephath Emeth. Gebetbuch f. Schule, Synagoge u. Haus. Unter Mitwirkung namhafter Schulmänner bearb. 6. Ausgabe. Mit neuen Typen u. verstärkten Vokalen. Rödelheim. S. Lehrberger u. Co. 1911. (435 S.) 8.

Abraham, M. u. Th. **Rothschild**, Ausgewählte Stücke der hebräischen Bibel f. den Übersetzungsunterricht m. Überschriften, Gliederung u. Anmerkungen u. m. Wörterbuch, Grammatik u. alphabetischem Wörterverzeichnis. I. Tl. Pentateuch. Ausg. A. Text u. Wörterbuch. Frankf. a. M. J. Kauffmann. 1911. (VIII, 56 u. 72 S.) 8.

Herzberg, J. שפת קדש. Sefat Kodesch. Übungsbuch für den ersten Unterricht im Übersetzen hebr. Gebete. Frankf. a. M. J. Kauffmann. 1911. (56 S.) 8.

Rosenfeld, A., Lustgarten für die israel. Jugend, erstes Lehr- u. Lesebuch der hebr. Sprache, methodisch geordnet. Neue revidierte Ausgabe mit einem hebr.-russ.-jargon Glossar. Warschau 1911. (246 u. III S.) 8.

Stein, S., גנתנו. Leitfaden zum Unterricht im Sprechen, Lesen und Schreiben des Hebräischen nach der Fröbelschen Methode für jüdische Kindergärten, nebst Melodien von Kantor-Krawitz. Warschau. Tuschia. 1911. (XXII u. 98 S.) 8.

Fiebig, Paul, Die Psalmen für die Schüler u. Schülerinnen höherer Lehranstalten erläutert. Tübingen. J. C. B. Mohr.

Nussbaum, Dr. J., Psalmen. Alte Perlen in neuer Fassg. Nürnberg. C. Koch. 1911. (VIII, 94 S.) kl.-8.

Rabinowitsch, A. S., נר מצוה. Lehrbuch zum Unterricht in der jüd. Religion für den Schulgebrauch bearbeitet. II. Teil. Wilna 1911. (56 S.) 8.

Spruchbuch für den Religionsunterricht an den israelitischen Schulen Württembergs. Mit Genehmig. der k. isr. Oberkirchenbehörde hrsg. von der Spruchbuchkommission. Stuttgart. Union. 1911. (48 S.) 8.

Liederbuch. Liturgisches f. den Gebrauch der Religionsschulen, hrsg. vom Vorstand der Jüd. Gemeinde zu Berlin. Berlin. M Poppelauer. 1912. (VI, 98 S.) 8.

Wietemaker, K., Beknopt leerbock der bijbelsche oudheidkunde. Goes. Osterbaan u. Le Cointre. 1911. (107 S.) 8.

Goodman, P., A history of the Jews. London. Dent. 1911. (160 S.) 16.

Müller, S., Jüdische Geschichte von der Zerstörung des II. Tempels bis zur Gegenwart, in Charakterbildern dargestellt. Stuttgart 1911. (III, 333 S.)

Rabinowitsch, A. S., תולדות הספרות העברית. Gesch. der hebr. Literatur für die Jugend bearbeitet. I. Teil. Die Bibel, Apokryphen, Pseudepigraphen und das hellenistische Schrifttum. Jerus. 1911. (132 S.) 12.

Kuttner, Prof. Dr. Bernh., Biblische Lebensbilder. 1 Bdchn. Von Adam bis Mose. (80 S.) 8. Frankf. a. M. J Kauffmann. 1911.

Ginzberg, L., The legends of the Jews. Translated from the German Manuscript by Paul Radin. III. Bible Times and Charakters. From the Exodus to the death of Moses. Philadelphia. Jew. Publ. Society of America. 1911. (X, 481 S.) 8.

Weigl, J., Jüdische Helden. I. Tl. (Hillel, Akiba). (72 S.) 1911. II. Tl. (Rabbi Jehuda, Hannasi, Raw). (48 S.) 1911. (Guggenheim-Bibliothek) [Jüdische Volksbücherei.]

Schumacher. Ph., Religiöse Wandbilder. In farb. Kunstdrucken ausgef. nach Entwürfen v. Sch. I. Sammlung enth. 30 bibl. Bilder in 5 Serien. (Serie A u. B.: Altes Testament) München. Isaria-Verlag.

Biberfeld, Arzt Rabb. Dr. Eduard, Halschnitt nicht Hirnzertrümmerung! Eine Antwort auf die Backsche Streitschrift: Schächten od. Betäuben? Berlin. L. Lamm. 1911. (39 S.) 8.

Bekenntnis, Das jüdische, als Hinderungsgrund bei der Beförderung zum preußischen Reserveoffizier. Berlin. E. S. Mittler u. Sohn. 1911. (20 S. u. 4 Bl.) 8

[Bernstein A. B., (אדובי"ב)] ספר ו' המהפך. Abhandlungen über die Renaissance der Juden in Palästina. Anhang: „אבל עמי". Gedenkblätter jüdischer Größen. Berlin-Schöneberg 1911. (261 u. 7 S.) 8.

Bialik. Ch. N, Gedichte aus dem Hebr. v. Ernst Müller. Buchschmuck v. S. Herschdörffer. Hrsg. unter Mitwirkung der Vereinig. Hat'chijah. (VIII, 158 S. m. 1 Abbildg. u. Bildnis.) Lex. 8. Köln. Jüdischer Verlag 1911.

Bikermann, J. M., Das jüdische Ansiedlungsgebiet (russ.) Petersburg 1911. 8

Blach, F., Die Juden in Deutschland. Von einem jüdischen Deutschen. Berlin. Curtius. 1911. (77 S.) 8.

Brenner, J. Ch., מכאן ומכאן. Von hier und da! Bilder u. Skizzen aus dem jüdischen Leben der Gegenwart. Warschau 1911. (192 S.) 8.

Buber, M., Drei Reden über das Judentum. Frkf. a. M. 1911. (102 S.) 8.

Chalatnikow, S., מסיעה ראשונה. 12 Erzählungen u. Bilder aus dem jüdischen Leben. Stanislaw. Verlag "תחיה". 1911. (112 S.) 8.

Dembitzer, Salamon, Vun meine Täg. Jargongedichte Frankf. a. M. Sänger u. Friedberg. 1911. (32 S.) 16.

Cohen, A.. Ancient Jewish proverbs. London. Murray. 1911. (128 S.) 16.

Delassus, H., La question juive. Notes et documents. Pages extraites du livre »La conjuration antichrétienne«. Lille et Paris. Desclée, de Brouwer et Co. 1911. (204 S.) 8.

Elkanah ben Aaron, Die moralische Weltordnung u. das Gesetz der Menschengeschicke. I. Tl. 1. Buch. Leipzig. Modernes Verlagsbureau. 1911. (XIII, 112 S.) 8.

Fink, Prof. Dr. Elias, Naturwissenschaftliche Hypothesen im Lichte der jüd. Anschauung. Ein Vortrag. (47 S.) 1911. [Guggenheim-Bibliothek II, Jüdische Volksbücherei.]

Freyhan, W., »Zurück zur Thora?« Eine Anfrage an Jung-Israel. Frkf. a. M. Hofmann. 1911. (49 S.) 8.

Prozeß **Fritsch**. Anklage wegen Beleidigung der sogenannten »jüd. Religions-Gemeinde«. Verhandelt Leipzig den 19. V. 1911. (Stenographischer Bericht.) Leipzig. Hammer-Verlag. 1911. (16 S.) gr.-8.

Goldmann, F., Zionismus oder Liberalismus, Atheismus oder Religion. Frkf. a. M. Kauffmann 1911. (79 S.) 8.

Goslar, Hans, Die Krisis der jüdischen Jugend Deutschlands. Ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Jugendbeweg. Berlin. L. Lamm. 1911. (32 S.) kl.-8.

Grunwald, M., Bericht über die Gruppe »Hygiene der Juden in der Internationalen Hygiene-Ausstellung, Dresden 1911«. Wien 1911. (39 S.) 8.

Gut, E., »Für unsere Jugend«, ein Unterhaltungsbuch für israel. Knaben u. Mädchen, unter Mitwirkung eines Ausschusses herausgegeben. Frankfurt a. M. J. Kauffmann. 1911. (VI, 176 S.) 8.

Hecht, Geo., Der neue Jude. Leipzig. G. Engel. 1911. 8.

Hessen, J., Das Gesetz und das Leben. Die Entstehung der Ausnahmegesetze für die Juden in Rußland. (russ.) Petersburg 1911 (189 S.) 8.

Jeske-Choinski, Th., Zydzi eswieceni. (Die aufgeklärten Juden.) Warszawa. Gebethner i Wolff. 1911. (82 S.) 8.

Judäus. Ein Tag aus dem Leben eines Juden. 1911. (58 S.) 8. [Jüdische Volksbücherei.]

Kamiansky, J., צוואת ר' יצחק אשר קאמיאנסקי. Ethisches Testament für seine Kinder. Kiew 1911. (15 u. 17 S.) 8.

Kopelowitz-Kopelsen, J., חכמת המוסר הקדמונית. The ancient wisdom in ethics, a treatise ou the system of the Biblotalmud-ethics and on the periods of development of the moral ideas of the jewish nation in the ancient land of Palestine. London. Topilowsky u. Schapiro. 1911. (38 S.) 8.

Kriwitzky, D., קשת ומגן. Kritik der »Israelitischen Geschichte« von J. Klausner. Berditschew 1911. (128 S.) 12.

Lange, A., O sprzecznosciach sprawy zydowskiej. (Über Widersprüche in der Judenfrage.) Warschau. Centnerszwer. 1911. (77 S.) 8.

Lewinsky, E. L., מסע לארי בשנת תית. Reise nach Palästina nach 150 Jahren, eine Zukunfts-Rundschau (Utopia). Odessa 1911. (62 u. 2 S.) 8.

Lichtwitz, Alfr., Jüdische Politik u. ihr Verhalten zur Türkei. Ein Mahnruf. Guben 1911. (Köln, Jüdischer Verlag.) (16 S.) 8.

Liprandi, A. P. und **Wolynez**, D., Die Gleichberechtigung und die Judenfrage (russ.) Charkow 1911. (128 S.) 8.

Loewenberg, J., Aus jüdischer Seele. Gedichte. 3. verm. Aufl. Hamburg. M. Glogau jr. 1911. (108 S.) 8.

Mayer, Sigm., Ein jüdischer Kaufmann. 1831—1911. Lebenserinnerungen. Leipzig. Duncker u. Humblot. 1911. 8.

Mendlin, W., צורת ישראל. Abhandlungen über Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden durch Gründung cooperativer Genossenschaften. Heft 1. Odessa 1911. (15 S.) 8.

Modilowsky, J. A., אמרי בינה. Geflügelte Worte, Sprüche u. Sentenzen gesammelt u. verfaßt. Kiew 1911. (64 S.) 8.

Nikolskij, N., Das alte Israel. Populäre Skizzen zur Geschichte der Juden in wissenschaftl. Beleuchtung. (russ.) Moskau 1911. (324 S.) 16.

Mosenthal. Bilder aus dem jüdischen Familienleben. Leipzig-Stötteritz. M. Koch. 1911. 8.

Naschér, Ed., Das Buch des jüdischen Jargons. Wien. J. Deubler. 1911. 8.

Orel, Ant., Das jüdisch-kapitalistische Problem in Shakespeare's »Kaufmann v. Venedig«. Mit Erläuterungen. 2. Aufl. 5.—8. Taus. Wien. H. Kirsch. 1911. (38. S.) kl.-8.

Pasmanik, D., Die Seele Israels. (Zur Psychologie des Diasporajudentums). Köln. Jüdischer Verlag. 1911. (XVI, 111 S.) 8.

Rosenstein, A. B., ספר למוד וקובץ שאלות. Lehrbuch der Arithmetik nebst Aufgabensammlung. 1. Teil. Wien 1911. (XII, 119 S.) 8.

Schalkowitz, K., הזמיר הקטן. Gedichte und Prosa. Warschau 1911. (35 S.) 32.

Schapiro, P., אמרי שפר. Sammlung von Aphorismen aus der hebr. Literatur sowie talmudischer u. volkstümlicher Sitten- u. Moralsprüche alphabetisch geordnet. Petrokow 1911. (126 u. 2 S.) 8.

Scheinkin, M., דברי שלום ואמת. Offenes Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden in der Türkei. Jaffa 1911. (18 S.) 8.

Simonowitz, D., ישימון. Hebr. Gedichte. Warschau. Verlag Sifruth. 1911. (71 S.) 8.

Sokolow, N., אישים. Persönlichkeiten. Sammlung literarischer Charakteristiken. Warschau. Verlag »Hazefirah«. 1911. (48 S.) 8.

— Das Wesen des Zionismus. Warschau 1911. (165 u. 1 S.) 8.

Steenhoff, Willem, Josef Israëls. München. F. Hanfstaengl. 1911. 8.

Steinberg, Jeh., כתבי יהודה. Märchen u. Erzählungen für die Jugend. I.: Für Knaben Buch 1. Krakau 1911. (182 S.) 8.

— כל כתבי יהודה Gesammelte Schriften. Posthume Ausgabe. Bd. II. Krakau 1911. (230 S.) 8.

Unger, Rabb. Dr. Joach. Jac., Hebräische Dichtungen. Jubelausgabe. Veranstaltet v. dankbaren Schülern u. Verehrern des Meisters aus Anlaß der Vollendg. seines 50. Amtsj. auf dem Iglauer Posten. (In hebräischer Sprache). (XV, 183 S. m. Bildnis) 8. Wien. R. Löwit. 1911.

Ussow, M. L., Die Juden in der Armee. (russ.) Petersburg 1911. (84 u. 179 S.) 4.

Westend-Synagoge, Die, Frankfurt a. M., erbaut 1908—1910 v. Franz. Hoeckle, Frkf. a M. Frkf. a. M. Englert u. Schlosser, 1911. (17 S. m. 20 Taf.) Lex. 8.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die russische Regierung und die westeuropäischen Juden.

(Zur Schulreform in Rußland 1840—44).
Nach archivalischen Materialien.

Von **Julius Hessen.**

I.

Im Jahre 1772 erblickte Rußland zum ersten Male, infolge der ersten Teilung Polens, die Juden in der Zahl seiner Untertanen; bis dahin hatte es sie nur als Gäste gekannt. Mit einem Schlage wurden nun die Juden, die in Polen eine abgesonderte Gruppe bildeten, die zur einheimischen Bevölkerung im Staats- und Gesellschaftsleben in keinerlei Beziehungen stand, Bürger des russischen Reiches; sie wurden den Handels- und Gewerbeständen einverleibt, dem Kaufmannsstand und dem Kleinbürgertum, und erhielten dementsprechende Rechte. Aber schon bald darauf verbreitete sich die Ansicht, die Juden seien im Wirtschaftsleben ein schädliches Element und ihrer sittlichen Eigenschaften wegen den Christen sogar gefährlich. Zur Bekämpfung der ökonomischen Tätigkeit der Juden, griff die Regierung darum zu Abwehrmitteln, und zwar zu einer strengen repressiven Gesetzgebung, die sich jedoch bald als unzweckmäßig erwies. Zur Hebung des geistigen Niveaus der jüdischen Bevölkerung gedachte jedoch die Regierung mit entschiedenen Maßregeln vorzugehen.

Infolge einer ganzen Reihe historischer Verhältnisse, wie sie sich in Polen gestaltet hatten, lebten die Juden in Rußland in national-religiöser Absonderung. Daher konnte

die europäische Aufklärung weder in die Volksmassen, die seit der dritten Teilung Polens mehrere hundert Tausend zählten, noch auch in die wohlhabenden Kreise eindringen. Der eine Teil der jüdischen Bevölkerung befand sich ganz im Banne des Talmud, der, falsch ausgelegt, das weltliche Wissen zu mißbilligen schien. Der andere Teil, aus den Chassidim bestehend, gehorchte blindlings den Wunderrabbis, die der Aufklärung ebenso abhold waren, wie die fanatischen Rabbiner, da diese die Macht beider über die finsteren Volksmassen bedrohte.

Seit Jahrhunderten von der ihnen feindlich gesinnten einheimischen Bevölkerung ausgeschlossen, lebten die Juden in Polen in ihrem geistigen Ghetto und waren so innig mit ihm verwachsen, daß jeder Aufklärungsversuch, als Verrat an Religion und Volk betrachtet, sowohl vom Kahal, als auch von der Gesellschaft gebrandmarkt wurde.

Dieser Tatbestand mußte auch in Rußland fortdauern, wo die Regierung durch gesetzliche Beschränkungen das Übertreten der Juden zum Christentum begünstigte — der Religionswechsel befreite den Juden von rechtlichen Beschränkungen — und außerdem die Kahals, diese seit Jahrhunderten bestehenden Organe der jüdischen Selbstverwaltung, unterstützte, welche ihre Machtprärogative zu eigennützigen Zwecken mißbrauchten.

Das gesellschaftliche Leben, im besonderen das Erziehungswesen, ruhte auf unantastbaren Grundsätzen, die im Volksbewußtsein durch eine uralte Tradition geheiligt waren, den Aufforderungen des Tages aber bei weitem nicht entsprachen.

Daher standen auch die wenigen Juden, denen es gelungen war, sich die europäische Kultur anzueignen, dem Talmud und allen denen, die im Namen des Talmud das Volk in Unwissenheit erhalten haben wollten, feindlich gegenüber. Dies waren meist Männer, die ihre Bildung in Deutschland oder auch in Rußland aus deutschen

Büchern gewonnen hatten und sich als geistige Schüler Mendelssohns betrachteten.

Als im Jahre 1800 der bekannte russische Dichter und Staatsmann Derschawin ein Projekt zur Reform des Judenwesens ausarbeitete, wurde ihm von Dr. Frank, der seine Studien in Berlin gemacht und sich später in Westrußland als Arzt niedergelassen hatte, ein Schreiben in deutscher Sprache unterbreitet, worin die Lehre der Talmudisten scharf getadelt wurde; freilich war darin von irgend welchen Zwangsmitteln zu Bekämpfung des Talmud nicht die Rede. Dr. Frank schlug vor allem vor, zur Schwächung des nachteiligen Einflusses des Talmud Schulen zum Unterricht in der russischen, deutschen und hebräischen Sprache zu gründen. Der den Juden sonst feindlich gesinnte Derschawin machte von Dr. Franks Anweisungen Gebrauch, und von nun an begann die Regierung sich um die Aufklärung der jüdischen Jugend zu kümmern.

Das Gesetz vom Jahre 1804 gewährte den Juden freien Zutritt zu den staatlichen Unterrichtsanstalten. Sie wurden dabei gewarnt, daß, wenn sie von diesem Recht keinen Gebrauch machen wollten, die Regierung spezielle jüdische Schulen auf Kosten der Juden errichten würde. Aber nur wenige Juden suchten die staatlichen Schulen auf, und als daraufhin von der Regierung der Versuch gemacht wurde, jüdische Schulen zu begründen, wandten die Juden alles auf, um dies zu verhindern. An manchen Orten wurden indessen unter Mitwirkung auswärtiger Juden jüdische Schulen für allgemeine Bildung errichtet. Die erste Schule dieser Art, ungefähr 1820 in Uman aus Privatmitteln bestritten, stand unter der Leitung Meier Horns aus Galizien. Später gewann in den Regierungskreisen die in Odessa errichtete Schule eine gewisse Popularität (in Odessa hatten sich nämlich österreichische Juden in beträchtlicher Zahl niedergelassen); sie war von Basilius Stern aus Tarnopol geleitet worden. Als daraufhin in Riga

eine ähnliche Schule ins Leben gerufen ward, war zu deren Leitung auf Empfehlung Ludwig Philippsons Dr. Max Lilienthal aus München berufen worden, der die Schule in kurzer Zeit auf eine gewisse Höhe brachte. Der Kurator des Lehrbezirks fand für die ersprießliche Tätigkeit Lilienthals Worte der schmeichelhaftesten Anerkennung.

II.

Ende 1840 wurde es allgemein bekannt, daß die russische Regierung beschlossen hatte, die Bildung der jüdischen Jugend in neue Bahnen zu lenken und zwar spezielle sogenannte Kronschulen für Juden mit jüdischem und allgemeinem Unterricht zu gründen. Zu deren Unterhalt sollten die Juden besonders besteuert werden. Diese Nachricht brachte alle Schichten der jüdischen Bevölkerung in helle Aufregung und wirkte wie ein Reaktiv auf alle sozialen Gruppen, indem es sie verschieden färbte.

Fünfzehn Jahre waren seit der Tronbesteigung Nikolaus I. verflossen. Die rechtlichen Beschränkungen und die Zwangsmaßregeln, die nicht selten den Übertritt der Juden zum Christentum bezweckten, waren überzeugend genug, um die gute Gesinnung der Regierung den Juden gegenüber in Verdacht zu bringen. In den jüdischen Kreisen jedoch, die eine europäische Bildung sich angeeignet hatten oder eine solche anstrebten, fand die neue Maßregel der Regierung die freudigste Aufnahme. Es läßt sich schwer sagen, was in der damals unter den Juden entstandenen Bewegung überwog: die Sicherheit oder die Hoffnung wenigstens, daß die zu Gunsten der Reform vom nationalreligiösen Standpunkt aus dargebrachten Opfer durch die Besserung der bürgerlichen Lage aufgewogen würden, oder aber der reine von jeglichen Sorgen um die Zukunft freie Glaube an die heilsame Kraft der Aufklärung. Sicher ist nur, daß gerade die Furcht vor den geheimen Absichten

der Regierung und vor der Möglichkeit einer völligen Umwälzung der traditionellen Lebensbedingungen der Juden durch die Aufklärungsreform, die ihnen keinen Segen versprach, die Vertreter der ortodoxen Elemente der jüdischen Gesellschaft veranlaßte, die Nachricht von der beabsichtigten Reform mit ernstem Bedenken und Trauer entgegenzunehmen. Die extremen Elemente der Ortodoxie bildeten ohne Zaudern die Opposition; die Chassidim bereiteten sich entschieden zum Kampf mit der Reform vor. Die fortschrittlichen jüdischen Elemente bekundeten dagegen hellen Eifer für die Aktion der Regierung, die vom Minister für Volksaufklärung Uwaroff geleitet wurde.

Die Beteiligung dieser Elemente am Regierungsversuche trug einen gewissen offiziellen Charakter. Dr. Max Lilienthal war es, der den Bund der russischen Regierung und der jüdischen Aufklärer personifizierte. Er hatte die Schulreform durchzuführen, den Vermittler zwischen Regierung und den Vertretern der Judenschaft zu spielen, letzteren die Absichten der Regierung klarzulegen und dem Minister die Wünsche und Hoffnungen der Juden vorzubringen[1]). Noch vor der Inangriffnahme der Reform beriet sich Uwaroff mit einigen aufgeklärten russischen Juden; er war von der schriftstellerischen Tätigkeit des Schriftstellers J. B. Lewinsohn, dessen ganzes Trachten der Aufklärung der russischen Juden gewidmet war, gut unterrichtet. Hauptsächlich aber baute der Minister auf die westeuropäischen Juden, mit denen er in dieser Angelegenheit korrespondierte und in Leipzig in persönlichen Verkehr getreten war[2]).

---

[1]) Jul. Hessen, smena obschestwennych tetschenij (»Perezitoje«) B. III, S. 18—19.

[2]) Über die Beziehungen Uwaroffs zu den westeuropäischen Juden, vergl. Jost, Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums B. I, Vorrede zur Übersetzung der Novelle »Strafnoi« vom russisch-jüdischen Schriftsteller O. Rabinowitsch. Wahrscheinlich

Das Interesse, welches die deutschen Juden seinen Bestrebungen entgegenbrachten, nährte seine Hoffnungen, — es schien ihm, daß ihre Anteilnahme sich nicht nur darauf beschränken werde »literarische Erzeugnisse zu Gunsten ihrer Stammesgenossen zu sammeln«. Der Gedanke an die Mittel zur Verwirklichung der Reform beschäftigte ihn in hohem Maße. Er hegte den Glauben, daß die westeuropäischen Juden ihm dabei behilflich sein würden.

Lilienthal mußte natürlich angesichts des Umstandes, daß es in Rußland nur einen einzigen Juden Salomon Salkind gab, der zu pädagogischer Tätigkeit befähigt war, ganz besonders Uwaroffs Aufmerksamkeit auf die westeuropäischen Juden lenken; er versicherte den Minister, daß es im Auslande ein leichtes wäre, dreißig Männer aufzubringen, die, ihm an Alter und Bildung gleich, vom Wunsche beseelt wären, die Bestrebungen der Regierung zu verwirklichen. Er empfahl dabei, für die zukünftigen Schulen die Bibelübersetzung von Philippson und Herxheimer anschaffen zu lassen. Uwaroff stimmte bei und so kam es, daß noch bevor eine offizielle Sanktion zur Berufung auswärtiger Juden erteilt wurde, in den »Israelitischen Annalen« von Jost (1841, 12. März, Nr. 11) ein Auszug aus einem privaten Briefe Lilienthals erschien, worin letzterer den Plan zur Gründung von 200 Schulen für Juden in Rußland entwickelt. »Allein«, sagt Lilienthal, »die Männer fehlen, denen diese Anstalten vertraut werden sollen; Rußland hat sie nicht, Deutschland soll sie liefern. Männer, die sich dazu berufen fühlen, bitte und fordere ich auf, an dieses große und heilige Werk Hand zu legen. Als Staatsdiener angestellt, vom Staate besoldet, gegen eine blinde Opposition durch ihn geschützt, erwartet sie

hatte Uwaroff in Leipzig den aus Odessa gebürtigen Schriftsteller Wilhelm Wolfsohn kennen gelernt, der Uwaroff sein Werk »Die schönwissenschaftliche Literatur der Russen« (Leipzig, 1843) widmete.

eine Zukunft, wie sie sie in Deutschland nicht finden werden. So groß auch die Zahl immer sein mag, so verschieden auch die individuellen Bildungsstufen sein mögen, hier wird ein jeder volle Beschäftigung haben«, usw.

Die jüdischen Aufklärer in Rußland mußten mit der rechtlosen Lage ihrer Glaubensgenossen rechnen. Durch zahllose Bande mit dem jüdischen Volke verknüpft, kannten sie die national-religiösen Stimmungen der Massen, die einerseits durch die bürgerliche Rechtlosigkeit und Abgesondertheit von der allgemeinen Kultur, andererseits infolge der falschen Lehren des Talmud erzeugt waren, nicht unberücksichtigt lassen. Es war ihnen unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich, offen zu erklären, daß die unwissenden Rabbiner die Idee des Talmud entstellt hatten. Den westeuropäischen Juden dagegen, die der russischen Judenheit in ihrer altväterlichen Abgesondertheit fremd gegenüber standen, war es ein leichtes, den Talmud offen anzugreifen. Und doch wagten weder die Einen noch die Anderen als entschiedene Gegner des Talmud aufzutreten. In seiner Denkschrift über die Schulreform (1841) erklärte Uwaroff, die Gründung der Schulen bezwecke freilich den Einfluß des Talmud abzuschwächen; der Unterricht desselben müsse aber notwendig, wenn auch nur provisorisch, dem Schulprogramme eingefügt werden und dies nicht nur zur Beruhigung der Juden überhaupt, sondern schon aus dem Grunde, weil sogar unter den aufgeklärten Juden, die als Lehrer bereit waren, den Talmudisten entgegen zu arbeiten, keiner entschlossen genug war, »sich vorzeitig als Gegner der Talmudisten zu erklären«. Dennoch wären die deutschen Juden ebenso wie die jüdischen Aufklärer in Rußland bereit, sich der Förderung der russischen Regierung im Kampfe mit dem jüdischen Obscurantismus zu bedienen und gewillt, mit ihr Hand in Hand zu gehen.

In der erwähnten Denkschrift bemerkt Uwaroff, daß das Lehrpersonal mit österreichischen, bayrischen und

preußischen Juden zu besetzen sei und der Unterricht in deutscher Sprache erteilt werden solle. Auch die Reformierung des Rabbinats könne nur unter Mitwirkung der deutschen Juden unternommen werden. Das Komitee zur Reformierung der Judenheit, in dessen Mitte einige Minister saßen, bestätigte die Berufung der auswärtigen Juden zur Besetzung der Lehrerstellen nur in höheren Schulen und zur Beaufsichtigung des Lehrpersonals an den Elementarschulen, welches sich aus russischen Juden rekrutieren sollte. Das Komitee gab auch seine Zustimmung zum Vorschlage, Rabbinerstellen mit deutschen sowie mit russischen Juden zu besetzen. Der Zar sanktionierte diese Vorschläge.

III.

Lilienthal informierte darüber ganz genau seine ausländischen Korrespondenten und bat sie um Empfehlung geeigneter Pädagogen. Daraufhin beeilten sich Ludwig Philippson, Auerbach aus Berlin und der bayrische Gelehrte Levi in Briefen an Lilienthal ihrer Begeisterung für die große Sache Ausdruck zu geben. Uwaroff versäumte es nicht, den Zaren davon in Kenntnis zu setzen (17. März 1841). »Es ist überhaupt schwer«, sagt er in seinem Bericht, »die Begeisterung der auswärtigen Juden zu schildern und sich den Eindruck vorzustellen, den die grandiose Idee der Aufklärungsreform der Juden Rußlands auf sie ausgeübt hat«. Uwaroff führte als Beleg Auszüge aus den Briefen der genannten Gelehrten an[1]).

Von den freudigsten Gefühlen erfüllt, richtete Philippson gleich darauf folgendes Schreiben an den Zaren und an Uwaroff.

---

[1]) Vgl. Ergänzungsband zum »Ssbornik postanowlenij po Ministerstwu narodnawo proswieschtenia 1803—64« (St. Petersburg, 1867) und auch Morgulis, Woprosy jewrejskoj zisni.

I.

Magdeburg, den 18. März 1841.

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster Kaiser!

Gnädigster Kaiser und Herr!

Ew. Kaiserlichen Majestät in allen Landen hochgerühmte und tiefverehrte Großmuth ermutiget mich, Allerhöchstderselben Dieses unterthänigst zu Füßen zu legen.

Ew. Kaiserliche Majestät wollen geruhen, für die Hebräer, die unter Allerhöchstderselben weisem und erlauchtem Zepter zu leben das hohe Glück genießen, Lehranstalten erstehen zu lassen, durch welche die israelitischen Glaubensbekenner zu dem Culturstande erhoben werden sollen, auf welchen Rußlands Unterthanen durch die ewig dankwürdigen Maßregeln und Werke ihrer erlauchten Herrscher herangestiegen sind, und unter der erhabenen Regierung Ew. Majestät immer mehr heransteigen. Ewig werden die Segnungen dieses großartigsten Werkes unserer Zeit für die Israeliten sein, und nach Jahrhunderten noch wird Ew. Majestät Namen im Munde dieser Glaubensgenossen mit der Fülle der Dankbarkeit und des Gebetes genannt werden.

Aber Ew. Majestät mögen auch mir gestatten, das Gefühl der Dankbarkeit für diese Kaiserliche Huld auszusprechen. Im Namen aller meiner europäischer Glaubensgenossen, deren Organ ich seit fünf Jahren mich vielfach nennen darf, nahe ich mich Ew. Majestät Throne, den tiefgefühlten Zoll der Dankbarkeit ehrerbietigst niederzulegen. Ja, allen Regierungen Europas gegenüber zeigen Ew. Majestät hierdurch, wie einer seit Jahrtausenden niedergedrückten Nation aufzuhelfen, und aus ihr ein treues, pflichterfülltes und bildungsreiches Geschlecht zu schaffen sei.

Wir flehen auf Ew. Majestät gesalbtes Haupt alle Segnungen des Allgütigen herab, der unter den vielen großen Thaten Ew. Majestät auch dieser sein heiliges Wohlgefallen erteilt. Mögen Allerhöchstdieselben noch viele, viele Jahre Ihre zahllosen Wohltaten über das größte Reich der Erde ausstreuen! Alle Völker dieses Erdballs aber werden Ew. Majestät Huld und Weisheit erkennen, und Allerhöchstdero Namen segnend rühmen!

Der ich in tiefster Ehrfurcht verharre

Ew. Kaiserlichen Majestät
untertänigster
Ludwig Philippson
Dr. phil., Geistlicher der hebr. Gemeinde hier,
Redakteur der Allg. Zeit. des Judenthums.

II.

Magdeburg, den 18. März 1841.

An Se. hohe Exellenz den Herrn Minister der Volksaufklärung, Herrn von Uwarow, wirklichen Geheimen Rath, Großkreuz mehrer hohen Orden.

Ew. Exellenz

erlauchte Gesinnung wird dem unterthänigst Unterzeichneten verzeihen, wenn er es wagt, derselben Folgendes ergebenst unterzubringen.

Mein Freund, Dr. Lilienthal, hat mich von der großartigen Maßregel in Kenntnis gesetzt, welche Se. Majestät der Kaiser in Bezug auf Allerhöchstderselben hebräische Unterthanen durch Ew. Exellenz ins Werk zu setzen geruhen wollen. Nicht mit dem schwachen Ausdruck des Wortes kann ich die Gefühle schildern, welche in mir die Kunde dieses erhabenen Werkes erregte. Es steht beispiellos da in der Geschichte, und seit den alten Begebenheiten der Urzeit, welche den israelit. Glauben begründeten, haben sich dessen Bekenner solcher Huld, solcher Gnade, aber auch solcher Weisheit und edelster Fürsorge nicht zu erfreuen gehabt.

Ebenso beispiellos wird die Wirkung sein, und wenn die Ausführung dieses wahrhaft kaiserlichen Werkes einerseits eine Million der Unterthanen, die das Glück haben, unter dem Zepter eines so erlauchten und thatenreichen Monarchen zu leben, zur Theilnahme an der allgemeinen Menschenbildung erheben, und so auf unzählige Generationen Segnungen unzumessender Art verbreiten wird, so werden andererseits die Juden aller Welttheile und Zonen die Nachricht davon mit Jubel empfangen, und mit hellen Chiffren in ihr Geschichtsbuch eintragen. Ja, Europa wird hier abermals von Rußlands Herrscher lernen, wie man Völker beglückt!

Ew. Exellenz verzeihen, wenn mein überströmendes Gefühl mich hinreißt. Aber seit einem Decenium in dem Bestreben, zu meiner Glaubensgenossen Veredelung nach meinen schwachen Kräften beizutragen, mich bewegend, konnte diese große Wohlthat für die Hebräer, die dem weisen und über alles Lob erhabenen Sinne Se. Majestät entströmt, nur mein tiefstes Mitgefühl erregen, und mir Balsam für manchen Schmerz, für viele getäuschte Hoffnungen sein.

Auf den Willen und Befehl Sr. Kaiserlichen Majestät, und unter der Leitung Ew. Exellenz kann dieses Werk nur rasch gedeihen. Mit allem schuldigen Eifer habe ich mich der geringen Mühewaltung, Kandidaten für die zu errichtenden Anstalten zu

suchen, mit Lust unterzogen. Schon sandte ich dem Dr. Lilienthal eine Liste von 35 Personen, und habe ihm unter heutigem Datum abermals eine gleiche Liste eingesandt, die sich täglich vermehrt.

Viele derselben sind auf Universitäten und Seminarien gebildet. Manche nehmen schon sehr bedeutende praktische Stellen ein, die meisten stehen schon seit langer Zeit mit mir in Correspondenz. Alle aber werden mit Eifer dem Rufe Ew. Exellenz folgen, mit Lust ihrer neuen Bestimmung sich hingeben. Natürlich, daß sie nach verschiedener Befähigung verschiedene Grade einnehmen können.

Dr. Lilienthal zeigt mir an, daß Ew. Exellenz mich mit der Erlaubnis begnadigen wollen, Derselben ein Exemplar meines großen Bibelwerks, dessen erster Theil, Genesis und Exodus umfassend, in diesen Tagen fertig wird, vorzulegen. Ich werde das Glück haben, es in wenigen Wochen Ew. Exellenz unterzubreiten. Dasselbe umfaßt sowohl die ganze jüdische Tradition, als auch die Exegesen der Bibelforscher aller Zeiten und Völker, und hat sich, da es in Lieferungen erscheint, schon vielfacher Anerkennung und weiter Verbreitung zu erfreuen. Wie glücklich wäre ich, wenn Ew. Exellenz einen Blick darauf zu werfen geruhen, und es nicht ganz ohne Billigung aus den Händen legen würden.

Ew. Exellenz erlaube ich mir noch die ganz gehorsamste Bitte vorzulegen, beigelegtes unterthänigtes Schreiben Sr. Kaiserlichen Majestät zu Allerhöchst derselben Händen zu übergeben, und fühle mich beglückt, mich mit tiefster Ehrerbietung nennen zu können,

Ew. Exellenz
gehorsamster Dr. phil. Ludwig Philippson, Geistlicher
der hies. isr. Gemeinde, Redakteur der Allg. Zeit.
des Judenthums.

Auf diesen Brief erfolgte nachstehendes Antwortschreiben des Ministers.

St. Petersburg, den 26. März 1841.

Dem H. Doktor Philippsohn, Geistl. der isr. Gemeinde,
Redakteur der Allg. Zeit. des Judenthums in Magdeburg.

Geehrter Herr Doktor!

Indem ich Sie hiermit benachrichtige, daß ich Ihr Schreiben an S. Kais. Majestät meinem Allergnädigsten Herrn zu unterlegen das Glück hatte, gereicht es mir zur Freude Ihnen zugleich melden zu können, daß in der That der Wunsch einer erhabenen Regierung dahin strebt, eine vollkommene Anordnung für Judenschulen im Sinne Mendelssohns zu bewerkstelligen. Das Unternehmen ist aber mit desto

größeren Schwierigkeiten verbunden, da die Hebräer sich hier zu Lande in der traurigsten Lage einer beinahe vollkommenen moralischen und intellektuellen Verwilderung befinden, von der man sich in Deutschland kaum einen Begriff machen kann.

Nur mit der gesammten Anstrengung einer im Schooße des Judenthums selbst erwachenden Kraft darf man auf Beseitigung solcher Hindernisse hoffen. Wenn die Bessern unter dem Volke, und namentlich die aus Deutschland Berufenen, sich nicht als Lehrer und Rabbiner zur Ausführung des Plans der Regierung willig und mutig darbieten, so ist auf keinen Erfolg zu rechnen. In diesem Sinne sind wir gesonnen, sobald die Haupt-Maassregeln gehörig geprüft, und von S. K. M. bestätigt sein werden, eine Auswahl jüdischer Gelehrter zu berufen, um ihnen den doppelten Auftrag des Lehramtes u. des neuorganisirten Rabbinerstandes zu verleihen. Auch ich bin überzeugt, daß Sie und andere Gleichgesinnte, im Zutrauen der Juden hervorragende Männer, einen lebendigen fortwährenden Antheil an dem Gedeihen des Werkes nehmen werden, um unermüdet auf ihre Glaubensgenossen zu wirken. Je mehr Sie, geehrter Herr Doktor, für die Bildung Ihres Volkes gethan haben, desto mehr sind Sie und die Besseren unter demselben berufen zum Heil einer halben Million moralisch verwaister Brüder sich thätig u. warm bei dieser Gelegenheit zu zeigen.

Sobald das Geschäft, das übrigens von einer Menge verschiedener Combinationen abhängt, weiter vorgerückt sein wird, werde ich mir ein Vergnügen daraus machen, Ihnen den ausführlichen Plan mitzuteilen. Unterdessen halte ich für rathsam sich nicht voreilig über diese Angelegenheit öffentlich im Drucke zu laut auszusprechen, weil auch von dieser Seite leicht eine Polemik entstehen, die vielleicht leidenschaftlich und grundlos, doch dem Gedeihen der Sache in den Weg treten könnte.

Schließlich muß ich Ihnen noch bekannt machen, daß der in Berlin residirende K. K. Gesandte Baron Meyendorff sich gern dazu verbündigen wird, jede Notiz sowohl über Sachen, wie über Männer in reife Erwägung zu nehmen u. mir seine Ansichten freundlichst mitzutheilen. Auch wird mir es stets erwünscht sein, darüber in unmittelbarem Verkehr mit Ihnen zu stehen.

Empfangen Sie hiemit zugleich die Versicherung meiner vollkommenen Achtung

unterzeichnet: Ouwaroff.

in fidem

H. Nagel. Secret.

Aus den erörterten Dokumenten ist zu ersehen, daß wir hier dem ersten Meinungsaustausche zwischen Uwaroff und Philippson begegnen, und daß die beiden bis dahin keinen Verkehr unterhielten. Der nächste Berater, mit dem Uwaroff schon von früher regen Verkehr pflegte, war, wie es scheint, Jost. Wie aus dem nächstfolgenden Brief Josts zu ersehen ist, hatte Uwaroff ihm persönlich die Absichten der russischen Regierung mitgeteilt.

Frankfurt a/M. den 31. März 1841.

An den Herrn von Ouwaroff Kaiserl. Ministers des Volksaufklärung, Ritters hoher Orden etc.

zu St. Petersburg.

Exellenz!

Die Verfügungen, welche Ew. Exellenz die hohe Gnade hatten, mir zuzufertigen, und zwar unterm 10-ten dieses durch Herrn Dr. Lilienthal und unterm 12-ten direkt von hochdero Hand, sind mir richtig geworden. Ew. Exellenz haben mich darin eines Vertrauens gewürdigt, welchem auf jede Weise zu entsprechen ich für die heiligste Pflicht erachte.

Hochdero Befehlen zufolge habe ich die durch die Israelitischen Annalen zu verbreitende Aufforderung zuvor Sr. Exellenz dem diesseitigen Kaiserlichen Russischen Herrn Gesandten vorgelegt, und nach erlangter Genehmigung sie in das am 2-ten April erscheinende Blatt einrücken lassen, wovon ich hier ein Exemplar gehorsamst beifüge.

Wie ich auf Privatwegen zu wirken begonnen, habe ich dem Herrn Dr. Lilienthal bereits eröffnet, und ich werde meine Bemühungen eifrig fortsetzen.

Die mir anempfohlene Diskretion werde ich aufs Pünktlichste beobachten, so wie ich überhaupt, Ew. Exellenz Vorschrift stets zur Richtschnur im Auge behalten werde.

Wenn inzwischen durch die vielfältigen, an die Israelitischen Gelehrten Deutschlands und Italiens ergangenen Mittheilungen und resp. bestimmteren Berufungen und die daraus veranlasste lebhafte Correspondenz, die betreffenden Nachrichten sofort, von den politischen Zeitungen wahrgenommen und der Oeffentlichkeit übergeben worden sind, so wird die mir zur Pflicht gemachte Haltung lediglich dazu dienen, Ew. Exellenz darzuthun, dass ich dessenungeachtet nur meinen Befugnissen gemäss verfahre.

Die Resultate davon hoffe ich binnen Monatsfrist gehorsamst einsenden zu können.

Betreffend die gnädigst in Aussicht gestellte Möglichkeit, meine persönliche Mitwirkung in Anspruch zu nehmen, erkenne ich hochdero huldreiche Geneigtheit mit innigstem Danke, und es wird mir jederzeit zur Freude gereichen, mich derselben würdig zu zeigen.

Meine gegenwärtige Stellung befriedigt in jeder Beziehung meine Wünche, sie bietet mir vielfache Gelegenheit, auf die Jugend und das Volk wohlthätig zu wirken, und zugleich der Wissenschaft einigen Fleiß zuzuwenden. Dennoch würde ich gern einem höhern Rufe folgen, welcher die Aussicht darböte, in einem umfassenden Wirkungskreise noch größere Energie zu entwickeln und die vieljährigen Erfahrungen in ausgedehnterer Skala anwenden zu können, wobei mir noch die Kenntniß der Russischen Sprache zu Statten käme.

Ew. Exellenz gedenken der mit der beabsichtigten Reform verbundenen Schwierigkeiten. So groß diese aber auch sein mögen, so werden solche durch den von Ew. Exellenz dem Werke zu verleihenden weisen Organismus bald beseitigt werden. Zur Herbeischaffung guter Subjekte für die Schulen ist genügende Aussicht vorhanden, zumal wenn erst manches Nähere bekannt ist, und namentlich diejenigen Notabilitäten, welche in die oberen Stellen einzutreten bestimmt sind, unter deren Einfluß oder Autorität die meisten stehen werden. Denn die bedeutsamern Hemmungen eines segensreichen Wirkens unter den Hebräern liegen nicht sowohl in der bisherigen Vernachläßigung aller Bildung, als vielmehr in der eigenthümlichen durch die bisherige Schriftgelehrsamkeit bedingten Richtung der Denk- und Lebensweise, welche einer geregeltern Erziehung, wenn auch sich fügt, doch innerlich fanatisch widerstrebt. Zur Überwindung dieser innern Schwierigkeiten bedarf es Männer, welche nicht nur durch Gelehrsamkeit imponieren, sondern auch mit reifer Erfahrung, Entschiedenheit des Charakters, Sicherheit des Blickes, umsichtige Besonnenheit und vorzüglich einen treffenden Takt verbinden, um den gesetzlichen Bestimmungen Nachdruck zu geben und zugleich die Herzen zu gewinnen und täglich mehr Kräfte zum Gedeihen des Ganzen anzuregen. Dadurch wird es nachmals den zu errichtenden Seminarien oder leitenden Behörden leicht, Ew. Exellenz großartigen Bau zu vollenden, welcher übrigens noch einer unendlichen Zahl von Arbeitern Beschäftigung darreicht.

Denn Ew. Exellenz weit hinschauenden Blicken ist es offenbar, daß durch Errichtung der Schulen allein die Hebräer den ge-

wünschten Grad der Civilisation nicht erreichen werden, wofern nicht die Schulen selbst nach der berührten Eigentümlichkeit der Masse ihre besondere Modification erhalten, und zugleich auf die ältere Generation in der Art eingewirkt wird, daß sie den Einfluß der Schulen nicht störe und vielmehr befördere. Die erstere Rücksicht bestimmt viele wichtige Punkte, die Unterrichtsgegenstände, die Zeit, die Lehrmetoden, die Lehrbücher, die Disciplin und die Erziehungsweise, für jedes Geschlecht und jede Stufe; die andere aber wird auf die Einsetzung eines gediegenen Volksunterrichts, auf wohldurchdachte Abfassung guter Volksschriften, auf äußere Mittel zur Weckung eines besseren Sinnes etc. hinführen.

Mit diesen unterthänigst angefügten Bemerkungen habe ich nur auszudrücken gewagt, wie sehr ich die ganze Größe des Gedankens, den Ew. Exellenz zu realisieren im Begriffe stehen, auffasse, und wie sehr ich überzeugt bin, daß dessen volle Ausführung als ein ewig Anstaunens würdiges Denkmal von Hochdero seltener Humanität bewundert und verehrt werden wird.

Indem ich schließlich mich wiederholentlich bereit erkläre, Hochdero Befehle und Aufträge stets aufs Pünktlichste und Gewissenhafteste zu vollziehen,

Verharre ich
in tiefster Ehrerbietung
Ew. Exellenz
gehorsamster J. M. Jost Dr.

(Schluß folgt.)

Christliche Talmudforschung.

Von V. Aptowitzer.

(Schluß).

5.

»Bei geöffneter Tür, damit alle Welt es hören soll, wird dann in echt jüdischer Weise ein in alttestamentliche Worte (Ps. 69, 25, 79b; Jer. 10, 25; Klagel. 3, 66) gekleideter Fluchpsalm über die Quäler Israels gesprochen«[1]). »Eine Religion, die derartigen Wünschen in ihren liturgischen Formeln Ausdruck gibt, ist jedenfalls keine Religion purer Liebe und Inbrunst, wofür manche jüdische Theologen den Glauben des Judentums gern ausgeben möchten«[2]).

Daß manche jüdische Theologen das Judentum als Religion »purer Liebe« ausgeben, ist mir nicht bekannt. Es ist auch für eine Religion ein schlechtes Zeugnis, wenn man ihr nachsagt, sie bestehe aus p u r e r Liebe. Denn eine Religion p u r e r Liebe kann in Museen konserviert, aber nicht in praktisches Leben umgesetzt werden; sie kann gelehrt, aber nicht gelebt werden. Daher ist die Religion des Judentums, die in beispielloser Weise das Leben ihrer Bekenner durchdrang, nicht eine Religion p u r e r Liebe, sondern die Religion der Liebe u n d Gerechtigkeit — der Gerechtigkeit auch gegen die menschliche Natur. Der menschlichen Natur aber entspricht es, daß unmenschliche Behandlung nicht mit überquellender Dankbarkeit und inbrünstiger Liebe quittiert wird. So ist es auch verständlich, daß die Juden über ihre Peiniger und Henker nicht den

[1]) S. 82.

[2]) A. a. O. Anm. 1.

Priestersegen sprechen konnten. Freilich wäre es ritterlicher und auch gerechter gewesen, wenn die Juden sich mit dem Schwert in der Hand verteidigt hätten; aber gegen eine Welt in Waffen konnte das Häuflein Juden nichts ausrichten. Darum mußte es seiner gequälten Brust, seinem gemarterten Herzen durch einen Fluch gegen seine unmenschlichen Quäler Luft machen. Haben etwa z. B. die Deutschen in der Zeit vor 1813 über Napoleon I. und die Franzosen den Segen des Himmels herabgefleht? Singt doch sogar der zart besaitete Körner[1]) der Deutschen Zuversicht:

Wir wollen an dir nicht verzagen,
Und treu und festen Mutes sein,
Du wirst den Wüthrich doch erschlagen,
Und wirst dein Deutsches Land befrein.
Liegt auch der Tag noch jahreweit:
Wer weiß, als du, die rechte Zeit?
Die rechte Zeit zur guten Sache
Zur Freiheit, zum Tyrannentod!

Man wäre also berechtigt, zu sagen: da wird in echt deutsch-christlicher Weise ein Fluch über die Quäler Deutschlands gesprochen.

6.

B. schreckt auch davor nicht zurück, der dümmsten und infamsten aller Lügen, der Blutbeschuldigung Nahrung zuzuführen:

»Daß man um die Osterzeit in Israel gelegentlich Menschen, z. B. Verbrecher, als Opfer hingerichtet hat, zeigt II Sam. 21, 1—10 die Opferung der sieben Sauliden zur Zeit der beginnenden Gerstenernte 21, 10, d. i. eben zur Zeit, da man Ostern feierte. Lev. 23, 9 ff.«

Das wäre in der Tat ein schlagender Beweis, wenn es nicht eine **plumpe Fälschung** wäre. In II Sam. 21, 1—10 sind es die Gibeoniten, die aus Rache sieben jüdische

[1]) Im Liede »Unsere Zuversicht«.

Personen töten. Und in prophetischem Voraussehen, daß nach Jahrtausenden ein Judenhasser die Tat der Gibeoniten den Juden zuschieben werde, wird ausdrücklich bemerkt: »die Gibeoniten aber waren nicht von den Kindern Israels, sondern von dem Überbleibsel der Emoriter« Trotzdem wagt es ein christlicher Theologe, aus II Sam. 21, 1—10 Menschenopfer »in Israel« zu beweisen! Solche Fälschungen wären in den Jahrhunderten begreiflich gewesen, wo den Christen das Bibellesen verboten war; heute aber besitzt jeder zweite Christ die Bibel und kann sich leicht von der Plumpheit der Fälschung überzeugen.

Das Beispiel der Gibeoniten — und aus demselben Motiv — wurde in der Folge fleißig nachgeahmt und wird noch heute in manchen Ländern treulich befolgt. Nur war und ist man nicht so bescheiden, sich mit sieben Juden zu begnügen. Hekatomben haben eine größere Sühnkraft.

7.

»In Pascha und Abendmahl gelangen Zentralgedanken von Juden- und Christentum zum Durchbruch, Nationalismus und Universalismus, Volks- und Weltreligion bieten sich hier die Stirn. Denn das Judentum ist keine reine, sondern nur eine relative Weltreligion, d. h. eine Weltreligion auf nationaler Basis. Es verzichtet seit Trennung von Kirche und Synagoge auf Mission, es beschränkt sich auf die Abrahamskinder, d. h. eine wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandschaft. Israel redet wohl viel von seinem Beruf an die ganze Welt und spricht sich die Aufgabe zu, alle Menschen zum Monotheismus zu führen. Aber Israel »tut nichts für die Verbreitung des Monotheismus und hat schon lange nichts mehr dafür getan«.

Man muß in der Tat die Geduld des Papiers bewundern — und die Naivetät eines Schriftstellers, der meint,

durch hochtönende, hohle Phrasen die Dinge anders erscheinen lassen zu können als sie wirklich sind.

Zunächst der Universalismus. Der Universalismus soll der Zentralgedanke des Christentums sein. Schön. Aber worin besteht eigentlich der christliche Universalismus? Hat etwa das Christentum den Nationalitätsbegriff aufgehoben? Zerfällt nicht heute nach neunzehnhundert Jahren Christentums die Christenheit in mehrere Rassen und Völker, von denen jede und jedes sich als die Blüte der Menschheit betrachtet und berufen fühlt, alle anderen Völker zu verschlingen oder mindestens zu beherrschen? Und was ist der Hauptinhalt der Politik selbst der zivilisiertesten und gebildetsten christlichen Nationen? Konkurrenz, Mißtrauen, Eifersucht, Heere, Flotten, Dreadnaughts. Vom universalistischen Standpunkt aus ist es z. B. unbegreiflich, wie ein Streifen Landes mit einigen Millionen Einwohnern zwei große, kulturell höchststehende christliche Völker zum ewigen qui-vive-stehen zwingen kann. In nationaler und politischer Beziehung gibt es also keinen christlichen Universalismus. Es gibt aber auch keinen solchen in religiöser Beziehung. Denn das Christentum spricht allen Nichtchristen die Seligkeit ab[1]), wie der Katholizismus die Bekenner aller anderen christlichen Religionen vom Heil ausschließt[2]). Bleibt also

[1]) Schon Johannesbriefe II, 9—10: »Wer übertritt die Lehre Christi und nicht bleibt in ihr, der hat keinen Gott; wer aber in der Lehre Christi bleibt, der hat den Vater und den Sohn. Wer zu euch kommt und nicht mitbringt diese Lehre, den nehmet nicht herein ins Haus und dem rufet keinen Gruß zu.« Vgl. Johannesbriefe I, 2, 23 und II Th. 3, 6.

[2]) Athanasianisches Symbolum: »Wer das Heil erlangen will, muß vor allem an dem katholischen Glauben festhalten.« Schill, Lehrbuch der Apologetik, S. 393: »Hieraus folgt die Ungereimtheit und schwere Sündhaftigkeit der religiösen Toleranz, als ob alle oder mehrere Konfessionen vor Gott und zur Erlangung des Heils gleichen Wert und folglich gleiches Recht hätten.« — Und derselbe Schill spricht in demselben Buch, Vgl. S. 310, von »Partikularismus der Juden«!!

für das Christentum von Universalismus nur soviel, daß jedermann Christ werden kann. Dasselbe ist aber auch im Judentum der Fall: wer will, der kann Jude werden, und »jeder, der Kraft ansetzt, dringt hinein«. Denn daß das Judentum eine Religion auf nationaler Basis und auf die Abrahamskinder beschränkt sei, ist zwar eine geläufige These der christlichen Theologie, aber nichtsdestoweniger eine Erfindung. Es gilt in Wirklichkeit der Grundsatz: Wenn ein Nichtjude Proselyte werden will, so reicht man ihm die Hand, um ihn unter die Flügel der Schechinah zu bringen«[1]). In Maimonides' Gesetzeskompendium heißt es: »Moses hat die Torah und die Gebote nur Israel vererbt und allen von den andern Völkern, die Proselyten werden wollen«[2]). »Da Abraham verheißen wurde: »zum Stammvater eines Haufens von Völkern mache ich dich«[3]), so ist er der Vater aller Menschen, die unter die Flügel der Schechina eingehen«[4]). Dasselbe in einem Responsum. Ein Muslim, der sich zum Judentum bekehrt hatte, befragte ihn, ob er in dem Gebet die Formel: »der Gott unserer Väter, der Gott Abrahams,

---

[1]) Lev. r. II, 1, Seder Elia r. Kap. 6, ed. Friedmann, S. 35. Vgl. Jebamoth 47b, wo in der Baraitha betont wird, daß man dem Proselyten nicht den Eintritt erschweren soll: man spricht ihm nicht allzuviel und allzugenau von den Pflichten, die ihn erwarten, אין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו. Friedländer, Religiöse Bewegungen, S. 31 und Anm. 3, scheint diese Stelle nicht genau gelesen zu haben, er hätte sonst nicht aus ihr beweisen wollen, daß der Pharisäismus den Heiden den Eintritt in das Judentum erschwerte. Vgl. Maimonides, Mischneh Torah, איסורי ביאה XIV, 2.

[2]) Mischneh Torah, מלכים VIII, 2.

[3]) Gen. 17, 5—6.

[4]) Mischneh Tora, ביכורים IV, 3. Die Quelle ist Jer. Bikkurim I, 4 (64a oben). Die Deutung von אברהם als Vater aller Menschen auch Tosefta Berachoth I, 15, Ber. 13a. Vgl. Röm. 4, 16. Schon früher Philo; vgl. Friedländer, Religiöse Bewegungen, S. 362. Daß dies, wie wir gesehen, auch die Anschauung des Pharisäismus ist, weiß Friedländer nicht.

der Gott Isaks und der Gott Jakobs« und dergl. gebrauchen dürfe. Maimonides erwiderte ihm darauf unter anderem: »Ein jeder Proselyte bis zum Ende der Geschlechter und ein jeder, der die Einheit Gottes bekennt, wie es in der Torah geschrieben steht[1]), gehört zu den Schülern unseres Erzvaters Abraham« ... So ist unser Erzvater Abraham der Vater seiner frommen Nachkommen, die in seinen Wegen wandeln, und Vater seiner Schüler, das sind alle Nichtjuden, die Proselyten werden«[2]). Und wenn im Achtzehngebet neben den »Gerechten und Frommen, den Ältesten des Hauses Israel und dem Rest der Schriftgelehrten« auch der »aufrichtigen Proselyten« gedacht wird, so ist dies ebenfalls kein Beweis, daß das Judentum eine Religion auf nationaler Basis ist. Und wenn hervorragende und hervorragendste Schriftgelehrte und Vorsitzende des Synhedriums oder des großen Beth-Din — Schemaja und Abtaljon[3]), R. Akiba[4]), R. Meir[5]), Onkelos[6]) und andere[7]) — proselytischer Abstammung waren — historisch oder legendär[8]) — so ist dies kein Beleg dafür, daß die Religion des Judentums auf die Abrahamskinder beschränkt ist. Und um zu beweisen, daß die Proselyten, von denen der Evangelist[9]) und die Kirchenlehrer[10]) sprechen, und die Pro-

[1]) Es genügt also bloß das Einheitsbekenntnis, ohne Bekehrung!

[2]) Kobez, ed. Lichtenberg, N. 158, 34a. Vgl. Schreiner, Die jüngsten Urteile über das Judentum, S. 109.

[3]) Gittin 57b, Synhed. 96b.

[4]) Rabbinowicz zu Synhed., 142a, Anm. ק und ר.

[5]) Gittin 56a.

[6]) Megillah 3a, Ab. sara 11a u. a.

[7]) Rabbinowicz zu Synhed. 96b.

[8]) Vgl. Graetz IV, 468; Bacher, Ag. Tannaiten[2] II, S. 5, Anm. 6; Friedmann, Onkelos und Akilas, S. 96 ff.

[9]) Mat. 23, 15: »Ihr durchzieht Meer und Land, um einen Proselyten zu machen.«

[10]) Justin, Dialog c. 122; Ignatius an die Philadelphier u. a.

selyten, die die Geschichte kennt, alle durch »eine wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandschaft« mit den Juden verbunden waren — muß erst ein neuer Semi-Gotha geschrieben werden.

Freilich war Massenbekehrung und rapides Hereinfluten von Proselytenhaufen dem offiziellen palästinensischen Judentum nicht sympathisch[1]) — und die Geschichte hat ja diese Zurückhaltung gerechtfertigt[2]) — aber aufrichtige Proselyten, die nach Überwindung des Heidentums sich zum Judentum bekehren wollten, wurden auch von den Rabbinen mit offenen Armen empfangen. Ja, aufrichtig muß die Bekehrung sein, »für Gott, wer aber aus Liebe zu einer jüdischen Person, oder aus Furcht, oder aus Aussicht auf ein Amt sich bekehrt, der ist kein Proselyt und darf nicht ins Judentum aufgenommen werden[3])«. Multum, non multa!

Es ist aber auch dem Judentum leicht, an diesem Grundsatz festzuhalten. Mission wird aus Herrschsucht oder aus Menschenliebe — um auch andere der eigenen Seligkeit teilhaftig werden zu lassen — oder aus beiden Motiven zugleich betrieben. Nun strebt aber das Judentum nicht nach Herrschaft und Macht, und um seine Menschenliebe in erwähntem Sinne zu betätigen, bedarf es ebenfalls nicht der Mission, da es die Seligkeit und das Heil nicht von der offiziellen Zugehörigkeit zum Judentum abhängig macht. Denn das Judentum lehrt, daß auch die Frommen der Heiden Anteil an der ewigen Seligkeit haben[4]). Und in einer

[1]) Vgl. Graetz IV², 109 ff.; Güdemann in Österr. Wochenschrift 1896, N. 8.

[2]) Vgl. Schreiner, Die jüngsten Urteile über das Judentum, S. 62.

[3]) Mischneh Torah, איסורי ביאה XIV, 13. Quelle: Baraitha Jebamoth 24 b, Traktat Gerim I, 7.

[4]) Tosefta Synhed. XIII, 2, Bab. ibid. 105a, Mid. Ps 9, 18, ed. Buber, S. 60. Kodifiziert in Mischneh Torah תשובה III, 14, עדות XI, 10 und מלכים VIII, 11. Man erkennt aus der dreimaligen Kodifizierung

Baraitha[1]) lehrt der Schriftgelehrte R. Meir: »Woraus geht hervor, daß sogar ein Heide, der nach der Torah handelt, einem Hohenpriester gleichzuachten ist?« Es heißt[2]): Bewahret meine Satzungen und Rechte, die der Mensch tue, daß er lebe durch sie, ich bin der Ewige.« Ebenso: »Das ist die Lehre des Menschen, der Herr, der Ewige«[3]). Es wird nicht gesagt: Das ist die Lehre der Priester, Leviten und Israeliten, sondern: Das ist die Lehre der Menschen. Desgleichen steht geschrieben[4]): »Tuet auf die Pforten, daß einziehe das gerechte Volk, das bewahret die Treue«. Daß Priester, Leviten und Israeliten einziehen sollen, wird nicht gesagt, sondern das gerechte Volk usw. Ferner: »Dies ist die Pforte des Ewigen, Gerechte treten da ein«[5]). Nicht von Priestern, Leviten und Israeliten ist die Rede, sondern von Gerechten. Ebenso: »Jauchzet, Gerechte, in dem Ewigen«[6]). Endlich heißt es[7]): Erweise Gutes, Ewiger, den Guten und Redlichen in ihren Herzen. Nicht den Priestern, Leviten und Israeliten wird Gott gebeten, Gutes zu erweisen, sondern den Guten und Redlichen in ihren Herzen«. Es ist auch eine fundamentale Anschauung der Rabbinen, daß die Ableugnung des Götzendienstes der Anerkennung der ganzen Torah gleichkommt[8]). Und ein Schriftgelehrter stellt den Grundsatz auf: »Wer den Götzendienst ableugnet, der wird Jude genannt«[9]).

---

des Satzes die Bedeutung und Wichtigkeit, die Maimonides ihm beilegt. Nach Hagahot Maimoniot z. St. in תשובה soll der Satz auch in איסורי ביאה vorkommen.

[1]) Sifra zu Lev. 18, 5. Vgl. Baba kamma 38a, Aboda sara 3a, Sanhedr. 59a.

[2]) Lev. 18, 5.

[3]) II, Sam. 7, 19.

[4]) Jes. 26, 2.

[5]) Ps. 118, 20.

[6]) Ps. 33, 1.

[7]) Ps. 125, 4.

[8]) Sifre Num. § 111, Deut. § 54, Megilla 13a.

[9]) R. Jochanan, Megilla 13a.

Es ist also kein Paradoxon, wenn gesagt wird: der Partikularismus des Christentums fordert Missionstätigkeit, der Universalismus des Judentums macht es ihm leicht, auf Seelenfang zu verzichten und sich auf die innere Mission zu beschränken. Sie besteht in der Hütung und Behütung seines heiligen Erbes, des ihm von Gott anvertrauten Gutes, in der Überzeugung von der messianischen Erwartung, daß dieses Gut Gemeingut aller Menschen werden werde. So versteht Israel seinen Beruf an die ganze Welt, und so faßt es seine Aufgabe, alle Menschen zum Monotheismus zu führen. Den Juden ist nur aufgetragen, es als ihre oberste Aufgabe zu betrachten, »Kiddusch ha-Schem« zu betätigen, d. h. den Namen Gottes durch ihr Verhalten zu heiligen, und durch diese Vorbildlichkeit die eigene Erkenntnis Gottes zum Gemeingut aller Menschen zu machen[1]). Nicht aber mittels zudringlicher Belehrung und Anwendung von Gewalt.

Es zeugt aber auch nicht von einem Übermaß an Gerechtigkeit und Menschenliebe, wenn christliche Theologen dem Judentum vorwerfen, es »tut nichts für die Verbreitung des Monotheismus und hat schon lange nichts mehr dafür getan«, und daraus beweisen wollen, daß es »eine kranke oder verknöcherte Religion ist«. Das ist, bei manchen vielleicht unbewußt, nackteste, grausamste Schadenfreude. Wann hätten die Juden Mission treiben sollen? Etwa während der Judenmetzeleien zur Zeit der Kreuzzüge, des schwarzen Todes, des Vincente Ferrer, des Johann Capistrano, des Chmelnicki, der Inquisition und der sonstigen unzähligen Judenschlachten, Ausplünderungen und Vertreibungen? Oder sollen die Juden von heute Mission treiben? Die fünfzehnhundertjährige Arbeit der Kirche an Israel steckt ihnen noch in allen Gliedern. Und diese Arbeit hat ja gar nicht aufgehört. Die Hälfte oder mehr als die Hälfte aller Juden seufzt noch heute unter unmenschlichen Gesetzen, die in Kosakenpeitsche, Pogrom und Austreibung ihren schönsten Ausdruck

[1]) Vgl. Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 81.

finden. Und auch den übrigen, glücklicheren Juden, die in zivilisierten Ländern wohnen, wird Leben und Streben recht sauer gemacht. Sollen nun die Juden auf den Schutz ihres Lebens, ihrer Existenzmöglichkeit und ihrer Ehre bedacht sein, oder »Meer und Land durchziehen, um einen Proselyten zu machen«?

Und wo sollen die Juden die Machtmittel hernehmen, die der christlichen Mission zu Gebote stehen? Hinter dem christlichen Missionär stehen Arsenale, Pulvermagazine, Maschinengewehre, Panzerschiffe und eine Welt in Waffen; während jüdische Missionäre dies alles gegen sich hätten. Und wo sollen die Juden die ungeheuren Geldmittel hernehmen, die der christlichen Mission zur Verfügung stehen? Sollen die Juden mit dem Gelde, das der geringe Prozentsatz ihrer Wohlhabenden für Wohltätigkeitszwecke aufbringen kann, die aus Rußland und Rumänien Flüchtenden, die Hinterbliebenen der Pogromopfer, die zum Hungertod verurteilten Juden Galiziens, die Opfer der griechischen Siegesfeier in Saloniki und dergleichen unterstützen, oder es zu Missionszwecken verwenden?

8.

»Denn nur da kann wirkliche, nach höchsten Zwecken strebende Kulturarbeit geleistet werden, wo es im Geist der von Jesus entdeckten und betätigten Nächstenliebe, im Geist wahrer Humanität geschieht . . . Denn die schlichte, nachher durch das Blut ihres Stifters geweihte Bundesfeier zwischen Jesus und seinen Jüngern ist die Keimzelle der nicht mehr verlierbaren Idee der geistigen Zusammengehörigkeit aller Menschen als Brüder. Mal. 2, 10; Röm. 1, 16; 10, 12; I Kor. 1, 24; Gal. 3, 28; 6, 15; Kol. 3, 11.«

Also: Jesus hat die Nächstenliebe entdeckt, und die »Idee der Zusammengehörigkeit aller Menschen als Brüder« ist im Christentum entstanden. D. h.: Der Pentateuch, aus dem Jesus das Gebot der Nächstenliebe

zitiert[1]), und Maleachi sind jünger als Jesus und das Christentum. Dagegen läßt sich nichts einwenden; das ist Bibelkritik, da muß man hübsch still schweigen. Nur das eine stört, daß nämlich in den von B. angeführten neutestamentlichen Stellen gerade der christliche Partikularismus zum Ausdruck kommt, da in ihnen die Zusammengehörigkeit erst mit dem Auftreten Jesu beginnt und sich nur auf die Christgläubigen erstreckt. Im Gegensatz zum Judentum, das die brüderliche Zusammengehörigkeit aller Menschen, ohne Unterschied des Glaubens lehrt. Ben Asai sagt: »Der Satz der Schöpfungsgeschichte: »Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen«[2]) ist das größte Prinzip in der Torah«[3]). Das Schriftgelehrtentum legt also die Schöpfungsgeschichte in universalistischem Sinne aus und gibt dieser Auffassung auch in dem Satze der Mischna Ausdruck, »deshalb sei der Mensch in einem Exemplare geschaffen worden, damit man wisse, daß wer ein Menschenleben zugrunde richte, sich gerade so versündige, als ob er eine ganze Welt zugrunde richte. Ebenso kommt die Erhaltung eines Menschenlebens der Erhaltung einer ganzen Welt gleich«[4]). Der Universalismus des Judentums beginnt also schon mit der Schöpfung, wo es nicht Juden, nicht Christen, nicht Heiden gab. Denn »als Adam grub und Eva spann, wo war denn da ein — Judenmann?«.

B.'s Frage: »Wird je die Synagoge, die verärgerte und rückständige (!!) ältere Schwester der Kirche nach den

[1]) Matth. 5, 43; 19, 19; 22, 38.

[2]) Gen. 5, 1.

[3]) Sifra zu Lev. 19, 18 u. a. S. Bacher, Ag. Tan. I, S. 420, Note 1; Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 50 u. Anm. 10.

[4]) Sanhedr. IV, 5. Vgl. dazu Steckelmacher, Prinzip der Ethik, S. 189. Zahlreiche andere Stellen und über den Universalismus des Judentums überhaupt siehe bei Zunz, Zur Geschichte, S. 377, 381 ff. und Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 46—93.

Ostern der letzteren verlangen . . . ?« darf also mit einem entschiedenen: **niemals!** beantwortet werden. So läßt Herford[1]) die Pharisäer dem Paulus antworten: »So lange wir den Glauben hegen an das Gut, das Israel von Gott anvertraut wurde, als er es zu einer Nation machte und ihr die Torah gab und die Propheten erstehen ließ und Psalmisten sandte und weise Männer, um ihre Brüder zu lehren: so lange »möge Gott mit uns sein, wie er mit unseren Vätern war«.

[1]) Pharisaism its aim and its method, S. 224. Vgl. Bacher, Freie jüdische Lehrerstimme I, N. 5, Sp. 66.

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

Anknüpfend an das Beschwören der Zeugen findet sich in unserer Schrift — 9, 11 — die Verordnung, daß, wenn jemandem etwas abhanden gekommen ist, er einen »verwünschenden Schwur« שבועת האלה über all diejenigen verhängen soll, die vom Diebstahl etwas wissen. Dieses Mittel zur Ermittlung des Diebes ist nach der Halachah zwar überflüssig, da es ohnedies die Pflicht der Zeugen ist, den Schuldigen anzugeben, jedoch erhielt sich bis auf den heutigen Tag[1]) der Brauch, durch die Bekanntmachung eines חרם, Zeugen zur Ablegung ihres Zeugnisses zu veranlassen. Was unsere Schrift unter »verwünschendem Schwur« versteht, ergibt sich aus 15, 1, wo gegen den Gebrauch des göttlichen Namens beim Schwören gewarnt wird. Wenn das Gericht einen Schwur verhängt, so soll dies nur in der Androhung himmlischer Strafe für denjenigen, welcher die Unwahrheit sprach, bestehen und, wie z. St. bemerkt wurde, entspricht dies der zur Zeit der Geonim im Gericht üblichen Schwurform, während in der talmudischen Zeit trotz der entschiedenen Abneigung weiter Kreise gegen das Schwören beim Namen Gottes[2]), diese feierliche Schwurform im Gerichte

[1]) Maimonides, Jad, Gezelah IV, 8 auf Grund geonäischer Tradition und Bet Josef, Choschen ha-Mischp. XVIII; für biblische Zeit zeigt nicht allein Lev. V, 1, sondern auch Richter XVII, 2, daß es üblich war, durch einen Schwur die Ablegung des Zeugnisses zu erzwingen und ebenso war es in talmudischer Zeit üblich, wie aus Scheb. IV passim zu ersehen ist.

[2]) Außer den zu 15, 1; S. 130 ff. zitierten Quellen über die

beibehalten wurde. Allerdings scheint aus Jeruschalmi Kidd. II, 62 a hervorzugehen[1]), daß schon zur Zeit der Amoraim nur in solchen Fällen beim Namen Gottes geschworen wurde, in denen auf Grund der biblischen Gesetze ein Schwur verhängt wurde, שבועה מן התורה, aber nicht bei einem rabbinischen Schwur, שבועה מדרבנן, in welchem Falle nur eine Verwünschung ausgesprochen wurde. Obwohl man nie den Namen Gottes beim Schwören gebrauchen darf, wird die Heiligkeit des Schwures sehr hoch in unserer Schrift — 16, 8 — angeschlagen, jedoch, wie z. St. bemerkt worden ist, dürfte unser Verfasser kaum die Ansicht vertreten, daß auf Meineid Todesstrafe steht, oder daß Lebensgefahr kein Grund für die Nichterfüllung eines Schwures ist. Solche Ansichten[2]) fanden ein-

Verwerflichkeit des »wahren« Schwures, vgl. noch Sifre D. 330, wo behauptet wird, daß Gott nicht gern schwört und ferner Sohar I, 165 a, wo wohl die von mir a. a. O. zitierte Stelle des Tanchuma über Jacobs Schwur benutzt ist. Vgl. auch das slavische Henochbuch XLIX, 1 und LII, 4, wo mit besonderer Schärfe gegen das Schwören geeifert wird. Bezüglich des von mir a. a. O. aus Josephus zitierten Falles über die Verweigerung des Huldigungseides seitens der Pharisäer, ist noch zu vergleichen Josephus, Ant. XVII, 2, 4, wo der erwähnte Vorfall unter Herodes in einer den Pharisäern feindlichen Form berichtet wird.

[1]) Daselbst wird behauptet, daß ein Zeuge als »interessiert,« נוגע, zu betrachten ist, falls er durch sein Zeugnis sich eine »biblische« Eidesleistung erspart, aber nicht, wenn es nur eine »rabbinische« ist. Die Kommentatoren — vgl. z. B. Adret zu Babli Kidd. 43b — gestehen, daß dieser Unterschied ganz unerklärlich ist. Nimmt man aber an, daß nur der biblische Schwur beim Namen Gottes war, so wird die Sache ganz verständlich. Die Abneigung gegen einen solchen Schwur war so groß, daß der Zeuge unter Umständen eine Unwahrheit sich eher zu Schulden kommen lassen mochte, als einen, wenn auch wahrheitsgemäßen Eid zu leisten — vgl. S. 131 unten —, dagegen lag den Leuten nicht viel daran, eine »Verwünschung« über sich ergehen zu lassen, vgl. auch Bet Josef a. a. O. LXXXVII die verschiedenen Ansichten der Dezisoren über שבועי היסת, denen aber diese Jeruschalmistelle entgangen ist.

[2]) Vgl. ausführlich darüber, S. 135 ff.; nach Philo trifft Todesstrafe nicht allein den Meineidigen, sondern auch denjenigen, der es unterläßt, einen Meineidigen zur Anzeige zu bringen; Einzelgesetze II, 6;

zelne Vertreter unter den Pharisäern. Die vorherrschende Meinung jedoch ist, daß auf Meineid nur »Prügelstrafe« מלקות[1]), steht, und daß trotz seiner Heiligkeit der Schwur gebrochen werden muß zur Errettung eines Menschenlebens. Und dies ist wohl auch die Ansicht unserer Schrift. In voller Übereinstimmung mit der Halachah befindet sie sich — 16, 11 — in Bezug auf die Macht des Vaters beziehungsweise des Ehemannes, die Gelübde und Schwüre einer Frau aufzuheben, wie z. St. näher ausgeführt worden ist. Mit der z. St. angeführten abweichenden Ansicht Philos stimmt Maimonides — Ned. XII, 1 — überein, obwohl er zugibt, daß Sifre anders entscheide; vgl. sein Responsum N. 35, 9 a ed. Leipzig.

Die Vorschriften[2]) — 12, 6 bis 11 — über das Verhalten zu den Heiden gehören zwar mehr der Gemeindeverfassung der Sekte an, als dem für alle gleich verbindlichen Gebiete des eigentlichen Gesetzes, aber nichtsdestoweniger entsprechen auch sie den in den rabbinischen Quellen gegebenen Maßregeln wie z. St. bemerkt worden ist[3]). Besonders hervorzuheben ist, daß unsere Schrift, in Übereinstimmung mit der Halachah — Mechilta, Mischp.

---

ed. M. II, 275. Daß es Pflicht eines Zeugen sei, einen Meineidigen zur Anzeige zu bringen, ist auch die Ansicht der Halachah, Tosefta Scheb. II, 14 — namhaft werden nur die drei Kardinalsünden gemacht — aber natürlich ist keine Todesstrafe auf das Unterlassen der Anzeige gesetzt; vgl. auch Targ. Jon. zu Lev. V, 4, der wie Philo in diesem Verse einen Hinweis auf den Zeugen eines Meineidigen findet. Ist etwa im Targ. אוריתא für מיתתא zu lesen?

[1]) Scheb. IV, 11.

[2]) Vgl. auch 13, 14 und die Erklärung zu dieser Stelle, S. 123.

[3]) Darüber, daß nach der Halachah weder Getreide noch Wein den Heiden verkauft werden darf, bevor die vorgeschriebenen Abgaben wie תרומה, מעשר ausgeschieden sind, kann wohl kein Zweifel herrschen, da sie sogar den Verkauf an Juden nur in Ausnahmefällen gestattet, und auch dann nur an einen »Chaber«, aber nicht an einen »Am ha-Arez«; vgl. Demai V, 8 und Jerusch. z. St.

IV, 80b — das Töten eines Heiden nur aus Notwehr[1]) gestattet. Interessant ist auch, daß die Annahme von Almosen und Gaben für wohltätige Zwecke von unserer Schrift verboten wird, wie auch die talmudischen Quellen es als eine »unaussprechliche«[2]) Sünde ansehen. Mehr zum Verwaltungsrecht als zum eigentlichen Gesetze gehörig ist auch die Vorschrift — 9, 15 — daß Funde, deren rechtmäßige Besitzer nicht ausfindig gemacht werden können, den Priestern zufallen. Die rabbinische[3]) Tradition kennt zwar keine solche Verordnung. Aber nach dem Grundsatze[4]) הפקר בית דין הפקר ist vom Standpunkte der Halachah gegen eine solche Gemeindeordnung nichts einzuwenden, besonders da sie nach dem Muster eines biblichen Gesetzes — Num. V, 8 — gemodelt ist.

Lehrreich für das Verhältnis unserer Schrift zur Halachah ist die Tatsache, daß die beiden Vorschriften, welche in derselben über den Gottesdienst der Sekte gegeben sind, ähnlichen Gebräuchen in Tempel und Synagoge entsprechen. Der Unreine[5]) wird — 11, 22 — von der Teilnahme am Synagogengottesdienst ausgeschlossen, was nach rab-

---

[1]) Vgl. 11, 15, wo הון ובצע als Gegensatz zu נפשות steht, und ebenso ist es an dieser Stelle, wie schon Schechter richtig bemerkt.

[2]) Vgl. Sanh. 26b, wo nach einer alten Erklärung — Aruch s. v. דבר — diese Sünde als דבר אחר bezeichnet wird.

[3]) Wohl aber die Karäer, vgl. weiter unten.

[4]) Gittin 36b; dieser Grundsatz ermöglicht jede Verordnung, so lange sie nicht ins religiöse Recht eingreift.

[5]) Was den Ausdruck טבא בטבול anbetrifft, so wäre auf Pes. R. XII, 58b oben zu verweisen, wo von טבולים ו' die Rede ist; vgl. jedoch R. Eliah Wilna in seinem Kommentar zu Num. XIX, 4, nach dessen Erklärung diese Stelle sagen will, daß mit Bezug auf die rote Kuh sieben Waschungen טבולים in der Schrift erwähnt sind. Daß etwa unsre Schrift für manche Unreinheiten nur Waschen, aber nicht Baden erfordert, wie die Karäer behaupten, ist mit Rücksicht auf 10, 10 ff. höchst unwahrscheinlich. Außerdem würden wir טבא רחיצה erwarten und nicht ט' טבולים, wie auch die Karäer רחיצה als Gegensatz zu טבילה gebrauchen.

binischer Tradition auf eine Verordnung Ezras zurückgeht[1]) Ferner wird — 11, 23 — in Nachahmung einer Tempelzeremonie Trompetenschall am Ende des Gottesdienstes vorgeschrieben[2]). Auch für viele der wesentlichen Eigentümlichkeiten der Gemeindeverfassung findet sich Entsprechendes in der sonstigen Gemeindeordnung der Juden. »Der im Buche der Erklärung gelehrte Priester« כהן מבונן בספר ההגו, der an der Spitze des Gerichtes steht — 13, 2 — hat seinen Doppelgänger in dem »Gelehrten des Gerichtes« מופלא של בית דין, dessen Anwesenheit absolut notwendig ist — Horajot I, 4 — um den gerichtlichen Entscheidungen Autorität zu verleihen. Ja sogar »der Censor« מבקר, der eigentliche Leiter der Gemeinde, hat sicher seinen Namen den Tempelbeamten, welche die Makellosigkeit der Opfertiere zu untersuchen hatten und die den Namen מבקרי מומין[3])

[1]) Vgl. Berach. 22b und ausführlich darüber Bloch שערי תורת התקנות I, 120—137.

[2]) Über die richtige Erklärung dieser Stelle vgl. S. 102 ff. Mit dem Trompetensignal am Ein- und Ausgang des Sabbath — vgl. oben — hat sie sicher nichts zu tun, da ausdrücklich gesagt wird ולא ישביתו את העבודה. Übrigens kann יתקדם ebensowenig Eingang wie יתאחר Ausgang bedeuten.

[3]) Ketubbot 10, 6; Midr. Schir ha-Schir. R. zu III, 7; Schekal. IV, 3; 48a; Philo, Einzelgesetze I, 166; ed. Mang. II, 238. Besonders lehrreich für das Verhältnis des מבקר zu diesen מ' מומים sind die Worte Philos, daß eine Auslese der edelsten und angesehensten Priester dieses Amt bekleidete, wonach wohl מבקר ein hoher Titel war und daher von unserer Sekte mit Vorliebe gebraucht wurde. Mit dem römischen Censor hat der מבקר nur zufällig denselben Namen gemein; ihre Ämter sind gänzlich verschieden, vgl. auch I Clemensbrief V, 41, der wohl auf Philo zurückgeht. Der Gemeindeverwalter wird auch משכיל genannt, wie zu 12, 2 näher nachgewiesen ist, und, obwohl er als Gelehrtentitel erst bei den Karäern sich nachweisen läßt, so ist doch nicht zu übersehen, daß schon der Talmud, B. b. 8b unter משכילים in Dan. XII, 3 gerechte Richter versteht. Mit Bezug auf die S. 67 besprochenen ברורים wäre noch auf I Chron. IX, 22 und XVI, 41 zu verweisen, wo schon das Wort in der von unserer Schrift gebrauchten Bedeutung vorkommt.

führten, zu verdanken. Diese hatten die Aufgabe herauszufinden, ob die Tiere frei von körperlichen Fehlern sind, während dem מבקר der Sekte es oblag, darauf zu achten, ob die Gemeindemitglieder frei von seelischen Fehlern sind. Sogar manche Funktion des מבקר ist nichts anders, als was in rabbinischen Quellen als die Aufgabe des Gelehrten bezeichnet wird; auf die Anweisungen des מבקר erklärt der Priester den Aussätzigen für rein oder unrein — 15, 5 — und ebenso ist es der Gelehrte, der nach einer Behauptung Hillels[1]), dem Priester die Anweisungen erteilt, worauf jener den Aussätzigen für rein beziehungsweise unrein erklärt. Wie die Leiter der Gemeinde solche sind, die wir auch sonst bei den Juden antreffen, so bietet auch die Einteilung der Gemeinde in vier Abteilungen, Priester, Leviten, Israeliten und Proselyten — 14, 5 — nichts neues, wie z. St. näher nachgewiesen ist.

* * *

Die Resultate, die sich aus diesen Einzeluntersuchungen über das Verhältnis unserer Schrift zu der Halachah ergeben, lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen: Mit Bezug auf die sehr zahlreichen und wichtigen Sabbathvorschriften befindet sich unsere Schrift in voller Harmonie mit der Halachah, und, was dabei noch besonders beachtenswert ist, ist die Tatsache, daß die meisten dieser Vorschriften solche sind, die der halachischen Tradition als rabbinisch gelten. Ob der in den rabbinischen Quellen scharf formulierte Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Gesetzen auch von unserem Verfasser anerkannt wird, ist zwar fraglich, jedoch darf man wohl darauf hinweisen, daß

[1]) Bezw. seiner Lehrer, vgl. Tosefta Negaïm I, Ende und Jer. Pess. VI, 33a, die Worte פתי ואם in unserer Schrift entsprechen dem שוטה in der rabbinischen Quelle, wonach also zu übersetzen ist: auch wenn der Priester ein Tor ist. Möglich wäre auch, daß פתי wie שוטה »wörtliche« Übersetzungen von ἰδιώτης הדיוט ist, das im Jüdisch-Aramäischen soviel wie Laie, im Gegensatz zu חכם ist.

der Vorwurf, der in unserer Schrift gegen die Gegner erhoben wird, nämlich, daß sie »die Grenzen, welche die Alten festsetzten, verrücken« — 1, 16 — doch am wahrscheinlichsten nichts anders aussagen will, als daß die Gegner »die Überlieferung der Väter« παράδοσις τῶν πατέρων, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων verwarfen. So wird nicht allein in midraschischen Quellen das biblische Verbot über das Verrücken der Grenzen auf die Mißachtung alter Bräuche bezogen, wie schon auf S. 7 erwähnt wurde, sondern auch Philo bemerkt mit Bezug auf dieses biblische Gesetz: »Dieses Gesetz ist aber, wie es scheint, nicht nur für Besitzungen und die Grenzen des Ackers gegeben, sondern auch für die Beobachtung alter Sitten. Denn Gewohnheiten sind ungeschriebene Gesetze, Verordnungen der Männer der Vorzeit, welche . . . in den Seelen der Bürger leben und es sind also die Kinder verpflichtet, das Erbe der Väter anzutreten, die väterlichen Sitten und Gewohnheiten . . . und ihre Überlieferungen nicht zu verachten, weil sie ungeschrieben sind«[1]). Gewiß, auch die Zaddukäer hatten ihre Überlieferungen, der Pentateuch konnte ohne autoritative Auslegung nicht als Gesetzbuch gebraucht werden. Will man aber nicht in purer Willkürlichkeit die einstimmige Überlieferung der rabbinischen Quellen, des Josephus und des Neuen Testaments über den Zaddukäismus über den Haufen werfen, so waren den

[1]) Einzelgesetze IV, 149; II, 360—61, ed. M.; wie so häufig bei Philo, liegt auch hier eine Mischung jüdischer und griechischer Vorstellungen vor; daß der Begriff des ungeschriebenen Gesetzes nicht wie Hirzel (Abhandl. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. 20; 16 ff.) behauptet, ganz der griechischen Philosophie entnommen ist, zeigt die Übereinstimmung Philos mit den Rabbinen in der Deutung des Gesetzes Deut. 19, 14 auf die Verbindlichkeit der mündlichen Lehre. Auch in der geonäischen Literatur bedeutet »Verrücken der Grenzen« so viel wie: »Veränderung der Gebräuche«; vgl. Ben Meïr — ed. Bornstein 47 und 95 — und das Responsum R. Scherira's in אשכול I, 54 ed. Auerbach.

Zaddukäern ihre Überlieferungen nicht als »Lehren der Alten«, sondern als Auslegungen des mosaischen Gesetzes bindend. Unsere Schrift aber spricht nicht allein von »den Grenzen, die die Alten festsetzten, und die man nicht verrücken darf«, sondern durch den gesetzlichen Teil derselben, besonders durch die Sabbathgesetze, schimmert ganz deutlich eine bewußte Klassifizierung der Gesetze als »biblisch« und »rabbinisch« hindurch. Oder will jemand behaupten, daß es reiner Zufall ist, wenn in unserer Schrift bei den Sabbathgesetzen nur gesagt wird, daß diese und jene Arbeit verboten ist, während im Buche der Jubiläen und in dem von demselben abhängigen Gesetzbuche der Falascha Těězâza Sanbat beinahe zu jeder Sabbatvorschrift die Bemerkung hinzugefügt wird: »wer dies tut, soll des Todes sterben!« Die einfachste Erklärung für das vollständige Schweigen über die Strafe für die Übertretung der Sabbatgesetze in unserer Schrift liegt darin, daß diese nur »rabbinisch« verboten sind, und daher ist in Übereinstimmung mit der Halachah[1]) auf deren Übertretung keine Strafe gesetzt. Wenn nun zugegeben werden muß, daß mit Bezug auf die Sabbathruhe der Sklaven und Tiere unsere Schrift einen rigoroseren Standpunkt vertritt als die Halachah, so ist diese Differenz eine solche, wie wir sie häufig unter den Tannaim selbst finden, und wir dürfen getrost behaupten, daß die Sabbathgesetze in unserer Schrift nichts enthalten, was nicht von der Hand eines Pharisäers herrühren könnte. Übrigens ist schon bemerkt worden, daß Philo mit unserer Schrift in der rigorosen Auffassung der Sklavenruhe übereinstimmt, und wir haben es wohl mit einer alten Halachah zu tun, die später modifiziert wurde.

In den Vorschriften über »Unreinheiten« — 12, 15 —

[1]) Schabb. 3a wo die Regel lautet: die Mischnah braucht mit Bezug auf nur rabbinisch verbotene Handlungen den Ausdruck פטור »straffrei«.

befindet sich unsere Schrift im Gegensatz zur talmudischen Halachah, aber wie z. St. nachgewiesen ist, in voller Übereinstimmung mit Targ. Jon. Wir haben es wieder mit einem Fall zu tun, wo unsere Schrift uns eine alte Halachah erhalten hat, und nicht etwa mit einer häretischen Lehre, so wenig dies der Fall beim Targ. Jonathan ist.

Die Ansicht, daß Fischblut verboten sei — 12, 13 — wird zwar nirgends in rabbinischen Quellen ausdrücklich angeführt, jedoch ist es gar nicht ausgeschlossen, daß dies die Ansicht der Mischnah[1]) sei, obwohl die Übertretung dieses Verbotes — weil rabbinisch? — nicht strafbar ist. Wie dem auch sei, wird, wie z. St. bemerkt wurde, vom Talmud der Genuß des Fischblutes nur dann gestattet, wenn es als solches kennbar sei, und wäre es absolut nicht auffällig, wenn mancher rigorose Pharisäer dies schlechtweg verboten hätte.

Die Opfergesetze in unserer Schrift zeigen, wie oben näher ausgeführt wurde, einen ausgesprochen sezessionistischen Charakter, was bei unserer Sekte zu erwarten wäre. Aber Anti-Pharisäisches enthalten sie nicht, wenn auch die Darbringung des Passahlammes am Sabbath, wie S. 98 wahrscheinlich gemacht wurde, nach Ansicht unserer Schrift verboten ist, während nach rabbinischer Tradition Hillel den Beweis aus der Schrift lieferte, daß es gestattet oder, richtiger gesagt, geboten sei. Hillels Lehre fand Gegner nicht allein unter Zaddukäern[2]), sondern auch unter Pharisäern[3]).

[1]) Vgl. Keritot V, 1; wie schon die Tossafot s. v. דם דגים bemerken, zeigen die Worte der Mischnah, daß Fischblut wohl verboten sei, und es ist sehr fraglich, ob die Auffassung, die der Talmud 21 b von der Ansicht Rab's gibt, die richtige ist, da dessen Worte am einfachsten in folgender Weise zu erklären sind: Das Blut des Fisches braucht nicht entzogen zu werden — durch Salzen u. dgl. m. — sobald es aber nicht im Fische ist, sei es verboten.

[2]) Vgl. weiter unten S. 299.

[3]) Vgl. S. 99; für manche Pharisäer wiederum ging Hillel nicht

Wie die religiösen Vorschriften, so sind auch die dem Zivil- und Kriminalgericht entnommenen Verordnungen in wesentlicher Übereinstimmung mit den Ansichten der Pharisäer. Die Gerichtsverfassung, die Normen für die Qualifikation von Richtern und Zeugen, die Lehren über die gerichtliche Eidesleistung und manches andere aus dem Gebiete des Rechtes tragen so deutlich den Stempel der pharisäischen Halachah an sich, daß man ein tannaitisches Gesetzbuch vor sich zu haben glaubt. Die Abweichungen von der offiziellen Halachah sind dagegen, wie oben näher ausgeführt worden ist, so unbedeutend, daß man über die Stabilität der Halachah in so früher Zeit sich wundern muß.

Wir haben ferner gesehen, daß sogar solche Vorschriften, die nicht zum Gebiete des eigentlichen Gesetzes gehören, wie die über Gemeindeverfassung und über das Verhalten zur heidnischen Welt, den Normen der Halachah entsprechen und man darf wohl die Behauptung aufstellen, ohne Widerspruch zu befürchten, daß der bis jetzt besprochene gesetzliche Teil unserer Schrift den Standpunkt des korrekten, wenn auch etwas rigorosen Pharisäismus repräsentiert. Da wir nun, bis auf eine Stelle, den Gesamtinhalt des gesetzlichen Teiles in unserer Untersuchung herangezogen haben, so darf man als deren sicheres Ergebnis erklären, daß in unserer Schrift ein pharisäisches Gesetzbuch vorliegt. Freilich müssen wir hinzufügen bis auf eine Stelle, denn die Anwendung der Analogieregel הקש auf die verbotenen Verwandtschaftsehen ist nach allem, was wir von der Geschichte der Halachah wissen, eine entschieden häretische Lehre, die daher auch nur von den Samaritanern, Falaschas und Karäern vertreten wird[1]). Die biblischen Gesetze über die Verwandtschafts-

---

weit genug, da sie auch auf die Darbringung des Festopfers חגיגה am Sabbat bestanden; vgl. Pess. 70b und Horovitz Sifre sutta S. 63, Anm. 4.

[1]) Vgl. S. 31—33.

ehen, עריות, gehören nach der Ansicht der Rabbinen[1]) zu den wesentlichsten Bestandteilen der Torah, und es ist wohl anzunehmen, daß eine so wichtige Frage, wie die der Nichtenehe[2]), schon sehr früh entschieden war. Die Abweichung von einer solchen Entscheidung kann daher nur als eine Haeresie, und nicht etwa als übertriebene Rigorosität angesehen worden sein. Wo es sich um die Familienreinheit handelte, gab es für die Rabbinen keine Kompromisse; entweder ist eine bestimmte Eheverbindung verboten, oder sie ist es nicht. Im letztern Falle durfte auch der entschiedenste Rigorist sich keine abweichende Meinung gestatten, da sonst an den Nachkommen solcher Ehen der Makel des Bastardentums, ממזרות, haften würde[3]). Daher gibt es auch in der ganzen halachischen Literatur, trotz der vielen Tausende von Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten, keinen einzigen Fall von Verwandtschaftsehen, worüber nicht Einstimmigkeit herrschte; und wir verstehen auch den Grund, warum die talmudischen Quellen die Nichtenehe gerade als eine besonders fromme Handlung anempfehlen[4]). Bezeichnend für

[1]) Abgesehen von vielen diesbezüglichen haggadischen Aussagen — vgl. z. B. meine Legends of the Jews IV, 238 — ist darauf hinzuweisen, daß גלוי עריות das einzige Zeremonialgesetz ist, welches man nicht übertreten darf zur Rettung des Lebens; vgl. S. 23.

[2]) Da diese Eheverbindung auf Grund der Analogielehre verboten wird, so dürfte wohl diese Sekte noch viele andere Ehen für verboten erklärt haben, die nach Ansicht der Rabbinen gestattet sind; die Karäer dehnen die Analogie bis ins Unendliche aus!

[3]) Vgl. Jeb. 14b unten: הולד פנום; in diesem Falle handelt es sich aber nicht um wirkliches ממזרות, das einen aus »der Gemeinde Gottes« — Deut. XXIII, 3 — ausschließt!

[4]) Vgl. S. 31 ff. Konkrete Fälle aus tannaitischer Zeit sind die Ehen R. Eliësers b. Hyrkanos, — vgl. oben zu 5, 7 — seines Schwagers Abba — vgl. w. u. — und seines jüngeren Zeitgenossen R. Jose aus Galiläa — Gen. r. XVII. 3 — wonach die Behauptung von Krauß in der Kohler-Festschrift, wie in Studies of Jewish Lit. 170 zu berichtigen ist. Der Ausdruck צרת הבת spricht übrigens deutlich genug für die Häufigkeit der Nichtenehen — nicht allein der Schwestertochter wie Kr. a. a. O. behauptet! — da nur deswegen diese Bezeichnung für Leviratsehen im Falle von Bluts-

die Stabilität des Gesetzes bezüglich der Verwandtschaftsehen ist die Tatsache, daß die Meinungsverschiedenheit der Schammaiten und Hilleliten über einen Spezialfall der Leviratsehe, der sogenannten צרות, einen nachhaltigeren Eindruck auf die späteren Generationen machte als all die vielen hunderte von Differenzen dieser beiden Schulen zusammengenommen[1]). Man konnte sich später[2]) gar nicht erklären, wie über eine so vitale Frage die halachische Tradition schwankend gewesen sein konnte.

Die Analogielehre hat aber noch weitere Konsequenzen gehabt als das bloße Verbot der Nichtenehe, denn das Verbot der Polygamie — nicht der Ehescheidung! — ist, wie S. 24 ff. nachgewiesen ist, eine direkte Folge der Analogielehre. Wie weit verbreitet die Polygamie um die für uns in Betracht kommende Zeit[3]) war, läßt sich nicht mehr mit

verwandtschaft gewählt wurde. Büchler — J. Q. R. 1913, 439 — hat merkwürdigerweise den Ausdruck צ' הב' mißverstanden und glaubt, daß überall בת wörtlich zu nehmen sei!

[1]) Mischnah, Jeb. I, 4; Tosefta I, 9 und 10; Babli 14a—16a; Jer. I, 3a. Auf Grund dieser Toseftastelle wäre man geneigt anzunehmen, daß ursprünglich, um den verschiedenen Ansichten gerecht zu werden, im Falle einer צרה die Chalizah-Zeremonie vollzogen wurde, die nach den Hilleliten zwar überflüssig, aber nicht verboten ist, aber nicht die Leviratsehe, die nach den Hilleliten Blutschande wäre. Es sei hier zugleich darauf hingewiesen, daß aus dieser Differenz der beiden Schulen die Grundlosigkeit der Behauptung Geigers — קבוצת מאמרי 88 — wonach die Schammaiten als angebliche Vertreter der alten Halachah die Leviratsehe einzuschränken suchten, sich erweist, denn es sind gerade diese Gelehrten, welche im Gegensatz zu den Hilleliten die צרות in die Leviratsehe einschließen; vgl. auch weiter unt. S. 299 f. mit Bezug auf die Zaddukäer, die, wie wir dort nachgewiesen, mit den Pharisäern in der Anwendung der Leviratsehe übereinstimmten und nicht, wie Geiger behauptet, dieselbe auf ארוסה beschränkten.

[2]) Verhältnismäßig aber schon sehr früh, denn schon um 100 wurde der Versuch gemacht, diese strittige Frage endgültig zu entscheiden; vgl. die in Anm. 1 erwähnten Quellen.

[3]) Der Terminus a quo für unsere Schrift ist die makkabäische Erhebung, der ad quem die Zerstörung des Tempels; vgl. weiter unten Abschn. VII.

Bestimmtheit angeben. Entschieden falsch aber ist die Behauptung Frankels[1]), daß »zur Zeit des zweiten Tempels der Bildung und Wissen vertretende Stand nur die Monogamie kannte«. Der oben erwähnte Streit der Schulen über die Leviratsehe, der צרות, setzt die Polygamie voraus, und wir haben sogar das direkte Zeugnis, daß sie sowohl unter den hohepriesterlichen Familien[2]) als auch unter den Nachkommen Hillels vorkam[3]), und diese gehörten doch sicher zu den Vertretern der Bildung und des Wissens! Das Bestreben zur Einschränkung der Polygamie tritt uns erst um 300 entgegen, in der Lehre eines palästinensischen Amora[4]), daß eine Frau auf Ehescheidung bestehen kann, falls ihr Ehegatte eine zweite Frau heiraten will. Das absolute Verbot der Polygamie dagegen wurde bekanntlich

[1]) Grundlinien des mosaisch-talmud. Eherechts S. 10.

[2]) Tosefta, Jeb. I, 10 und die Parallelstellen in Babli 14b und Jer. I, 3a; diese Familien sind: עלובאי und קיפא = Kaiaphas. Diese Stelle zeigt übrigens die Haltlosigkeit der Behauptung Geigers — קבוצת מאמרי 83 ff. — daß die Zaddukäer die Leviratsehe auf ארוסות beschränkten, denn wir wissen ja, daß Kaiaphas einer zaddukäischen Familie angehört hat, und es wäre doch sinnlos von R. Josua gewesen, auf die Praxis der Zaddukäer zu verweisen, falls diese überhaupt nicht die Leviratsehe bei נשואות vollzogen. Was die Schwierigkeit betrifft, die der Talmud in den Worten R. Josuas findet, der auf eine Frage über den Status der צרות eine Antwort gibt, die mit den Nachkommen derselben zu tun hat, so ist darauf hinzuweisen, daß sowohl Tosefta wie Jeruschalmi בני צרות in der Frage haben, wodurch die Schwierigkeit verschwindet.

[3]) Abba, ein Sohn des Patriarchen Rabban Simon b. Gamaliel I, Bruder des Patriarchen R. Gamliel II und wahrscheinlich ein hervorragendes Mitglied des Synhedrions zu Jabneh, war gleichzeitig mit seiner Nichte, der Tochter d. R. Gamaliel und einer zweiten Frau verheiratet, und, als er kinderlos starb, wurde die Frage aufgeworfen, ob R. Gamaliel »die Nebenfrau« seiner Tochter ehelichen dürfe, Jeb. 15a; vgl. auch meinen Artikel Abba in der Jewish Enc. I, 29.

[4]) Jeb. 65a; diese Ansicht wird von dem Babylonier Rabba bestritten, während die Karäer — vgl. oben S. 26 — diese Einschränkung der Polygamie akzeptieren und sogar für biblisch halten, woran dieser Amora nie gedacht hat.

erst von dem Mainzer Rabbiner R. Gerson, »der Leuchte des Exils«, um die Mitte des elften Jahrhunderts erlassen. Interessant ist jedoch, daß, wie in unserer Schrift — 5, 2 — Davids, wenn auch mit schwachem Tadel wegen seiner Vielweiberei, gedacht wird, so auch in einem späteren Midrasch. »Gott, heißt es im Midrasch Tehillim VII, 63, sprach zu David: Wie, mit Saul willst du dich vergleichen? Saul hatte nur ein Kebsweib, du aber nahmest viele Frauen und viele Kebsweiber[1]).« Außer David wird noch eine andere hervorragende biblische Persönlichkeit wegen Polygamie getadelt, nämlich Elkanah, dem sein prophetischer Beruf[2]) nichts half gegen eine scharfe Zensur der Haggadah[3]). Sogar die Berufung unserer Schrift — 4, 21 — auf Gen. 1, 27 zum Beweise dafür, daß die Bibel Polygamie verwirft, findet sich nicht allein im Neuen Text, worauf schon Schechter z. St. aufmerksam machte[4]), sondern in etwas verschiedener Form auch in der midraschischen Literatur, wo aus diesem Verse die Verwerflichkeit der Polyandrie bewiesen wird. »Joseph, heißt es im Midrasch Abkir[5]), sprach zur Frau des Potiphar: Als Gott die Welt schuf, da schuf er nicht zwei Männer und eine Frau, sondern Männlein und Weiblein schuf er sie.« Die erwähnten Aussagen in den Midraschim beweisen natürlich nichts für die Verwer-

[1]) Die Abschreiber scheuten sich, harte Worte gegen David zu gebrauchen, und versuchten daher den Text des Midrasch zu emendieren; vgl. die Varianten bei Buber.

[2]) Seder Olam R.; Sifre Deut. 342 und Mid. Schem. VIII, 96; tannaitische Quellen sind merkwürdigerweise Buber z. St. entgangen.

[3]) Midr. Schem. I, 44 und Pesikta r. XVIII, 181b; die einzige Entschuldigung, die für Elkanah vorgebracht wird, ist die lange — neunzehnjährige; Pesikta a. a. O. — Kinderlosigkeit Hannas, die ihren Mann zur zweiten Ehe bewog; vgl. Midr. Schem. und Pesikta a. a. O.

[4]) Anm. 5 zu Kap. VII, wo Matth. 21 ein Druckfehler ist für Matth. 19, 4 = Marcus X, 6.

[5]) Vgl. Neubauer, RÉJ. XIV, 110, der dieses Zitat aus dem verschollenen Midrasch Abkir nach einer handschriftlichen Notiz mitteilte.

fung der Polygamie in einer Zeit, die von der Entstehungszeit unserer Schrift durch mehrere Jahrhunderte getrennt ist, was sie aber beweisen, ist, daß man in dem sehr milden Vorwurf unserer Schrift gegen David keine häretische Tendenz suchen darf.

* * *

Unsere Untersuchung ergab, daß das Verbot der Nichtenehe, wie das damit eng zusammenhängende der Polygamie als häretische Halachoth zu betrachten sind, und da liegt es natürlich am Nächsten, unsere Schrift als eine zaddukäische zu betrachten. Die einzigen[1]) Häretiker der alten Zeit, von denen wir etwas mehr als den Namen wissen, sind eben noch immer die Zaddukäer. In seiner grundgelehrten und scharfsinnigen Einleitung zu unserer Schrift versucht Schechter die von ihm für sie gewählte Bezeichnung »Zadokite Work« auf Grund positiver Beweise zu rechtfertigen. Er beruft sich besonders auf das Zeugnis des im zehnten Jahrhundert[2]) lebenden Karäers Kirkissani, der in seinem »Buche der Leuchter« von Zadok spricht und von ihm zu berichten weiß, daß er in seinen Schriften gegen die Rabbaniten kämpft, die er bei einem einzigen Falle, bei der Frage der Nichtenehe, auf Grund der Analogielehre zu widerlegen sucht, während er sonst seine Ansichten ohne Beweisgründe gibt. Diese Beschreibung des zadokitischen Buches paßt so gut für unsere Schrift, daß Schechter kein Bedenken trägt, sie mit dem von Kirkissani benutzten zadokitischen Werke zu identifizieren. Bei genauer Betrachtung jedoch ist diese

[1]) Die Essener, die übrigens keine Haeretiker, sondern Hyperpharisäer waren, kommen sicher nicht in Betracht, da unsere Schrift nicht allein die Ehe gestattet, was auch manche unter den Essenern taten, sondern überhaupt nichts Asketisches enthält, während gerade der Asketismus der Grundzug der Essener ist.

[2]) Bei Schechter S. 18 ist 637 Druckfehler für 937, in welchem Jahre Kirkissan sein erwähntes Werk verfaßte.

Identifikation mehr als zweifelhaft. Zunächst ist nämlich darauf hinzuweisen, daß nicht allein für das Verbot der Nichtenehe eine Begründung in unserer Schrift sich findet, sondern für fünf andere Vorschriften — 4, 21; 9, 9; 10, 16; 11, 18; 16, 15 — werden gleichfalls biblische Verse zitiert, um deren Richtigkeit zu beweisen, während im zadokitischen Buche des Kirkissani das erste Verbot das einzige war, das eine Begründung hatte. Schechter faßt die Worte Kirkissanis so auf, als erwähne er nur die Stelle über die Nichtenehe, weil an derselben Zadok den Rabbaniten entgegentritt in einer Rechtsfrage, in der die Karaiten mit ihnen differieren. Wollte man aber auch dieser Auffassung beipflichten, wogegen m. E. der einfache Wortlaut bei Kirkissani spricht, so wird der von uns erhobene Einwand doch noch bestehen bleiben, denn 11, 18 wird, wie z. St. hervorgehoben wurde, sicher gegen die auch von den Karäern bestrittene Ansicht der Rabbaniten angekämpft, wonach das Passahlamm am Sabbath dargebracht werden muß.

Einen weiteren Beweis für die Identität unserer Schrift mit dem zadokitischen Buch des Kirkissani findet Schechter — Einleitung 17 — in der Behauptung dieses[1]) Karäers, daß die Zadokiten die Ehescheidung verbieten und dieselbe Ansicht soll auch von unserer Schrift vertreten werden. Wie aber S. 24—26 näher angeführt wurde, verbietet unsere Sekte Polygamie, aber nicht Ehescheidung, und wenn man nicht Kirkissani beschuldigen will, die von ihm benutzte Quelle mißverstanden zu haben, wozu wir gar keinen Grund haben, so folgt daraus, daß das zaddokitische Buch, in welchem die Ehescheidung verboten wird, mit unserer Schrift nicht identisch sein kann. Ja wir möchten noch weiter gehen und behaupten, daß nicht allein nirgends in unserer Schrift die Ehescheidung verboten wird, sondern daß

[1]) Wie Schechter schon bemerkt, findet sich dasselbe auch bei Hadassi, da er aber Kirkissani's Werke kannte, so hat seine Aussage keinen selbständigen Wert.

ein indirekter Beweis sich anführen ließe dafür, daß dieselbe die Ehescheidung gestattet. Den Gegnern wird — 4, 20 — vorgeworfen, daß sie in Unzucht leben, weil sie gegen das Verbot der Schrift — Lev. 18, 8 — mehrere Frauen heiraten. Wäre nun die Ansicht des Verfassers gewesen, daß Ehescheidungen gesetzlich unzulässig sind und daß demnach, wer eine geschiedene Frau heiratet, Ehebruch begeht, dann hätte er den Gegnern eher Ehebruch vorgeworfen als Polygamie, die sogar, wenn man seine Interpretation aus Lev. 18, 18 akzeptiert, keine so schwere Sünde sei wie jene. Dieser indirekte Beweis gewinnt an Stärke, wenn man die Worte unserer Schrift mit den ihnen ähnlichen Aussprüchen bei den Synoptikern[1]) vergleicht. Der biblische Satz »Männlein und Weiblein schuf er sie« wird sowohl von unserer Schrift wie von den Synoptikern zitiert zum Beweise dafür, daß die Ehegesetze der Pharisäer gegen die Lehre der Schrift verstößen. Die Synoptiker aber fügen noch den sehr wichtigen Satz hinzu: »Wer sich von seinem Weibe scheidet und freit eine andere, der bricht die Ehe mit jener; und wenn sie sich scheidet von ihrem Manne und freit einen andern, so bricht sie die Ehe.« Hätte unser Verfasser denselben ablehnenden Standpunkt gegenüber der Ehescheidung angenommen, so wäre es höchst auffällig, wenn er mit keinem Worte die Wiederverehelichung der Geschiedenen berührt hätte, und wir dürfen wohl annehmen, daß unsere Schrift nur die Polygamie, aber nicht die Ehescheidung verbietet, während das zadokitische Buch wohl diese, aber nicht — wenn man das Stillschweigen Kirkissanis über diesen Punkt deuten darf — jene.

Einen dritten Grund für die Identität unserer Schrift mit dem zadokitischen Buche findet Schechter in der Übereinstimmung der beiden Schriften mit Bezug auf den Kalender. Freilich enthält unsere Schrift nichts

[1]) Matth. XIX, 3—10; Mark. X, 2—12; Luk. XVI, 18.
[2]) Mark. X, 12.

Kalendarisches. Aber — so argumentiert Schechter — die Zaddukäer bei Kirkissani haben ein Sonnenjahr und zwölf Monate von je dreißig Tagen; ebenso wird im Buche der Jubiläen, dessen Autorität für die Kalenderberechnung in unserer Schrift ausdrücklich anerkannt wird — 16, 3 — im Gegensatz zum Mondjahre der Pharisäer, das Sonnenjahr gelehrt, folglich hat Kirkissani seine Behauptung einer vollständigen Version unserer Schrift entnommen, in der das Kalendersystem des Buches der Jubiläen ausführlich gegeben war. Die Schwäche dieses Arguments ist jedoch augenfällig, denn die Worte unserer Schrift: »daß im Buche der Jubiläen der Kalender genau dargestellt ist«[1] ופרוש קציהם . . . הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים ליובליהם — 16, 3 — haben doch nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, daß unsere Schrift nie etwas mehr über den Kalender enthielt als diesen Passus, weswegen der Verfasser sich veranlaßt sah, seine Leser darauf aufmerksam zu machen, daß im Buche der Jubiläen dieser Gegenstand sorgfältig behandelt werde und von den Interessenten nachgesehen werden könne. Daß aber in einem Buche zuerst die Kalenderbeschreibung gegeben wird und dann an einer ganz anderen Stelle des Buches auf eine andere Quelle verwiesen, wo man sich über diesen Gegenstand orientieren kann, halte ich für ausgeschlossen. Freilich, wie zu 16, 3 bemerkt wurde, ist dieser in unserer Schrift sich findende Hinweis auf das Buch der Jubiläen aus innerkritischen Gründen höchst verdächtig, und scheidet man diesen Passus aus, so fehlt ja jede Basis für die Annahme, daß unsere Schrift mit den Zaddukäern des Kirkissani bezüglich des Kalenders übereinstimmten. Wollte man aber auch zugeben, daß unsere

[1]) So ist dieser Satz zu übersetzen, nicht etwa: »Die Erklärung ihrer Enden«, was gar keinen Sinn gibt; קצים ist ein in der rabbinischen Literatur häufig gebrauchter Ausdruck zur Bezeichnung der kalendarischen Perioden; vgl. z. B. Schir ha-Schir. r. II, 8; Pesikta 47e; Lev. r. XIX, 5; Pirke R. El. VIII; Soferim XIX; vgl. auch S. 39—41.

Schrift in ihrer ursprünglichen Form das Kalendersystem des Buches der Jubiläen enthalten habe, so wäre noch zu beweisen, daß der zadokitische Kalender bei Kirkissani mit dem im Buche der Jubiläen identisch sei. Die Übereinstimmung mit Bezug auf den dreißigtägigen Monat zwischen den beiden Systemen beweist nichts, denn der dreißigtägige Monat findet sich in vielen Kalendersystemen, während gerade das Charakteristische aus den Zeitberechnungen des Buches der Jubiläen, nämlich die alljährlichen vier Schalttage, von Kirkissani gar nicht erwähnt wird und daher höchst wahrscheinlich bei den Zadokiten nicht üblich war.

Die Gründe für die Identität des zadokitischen Buches des Kirkissani mit unserer Schrift haben sich als hinfällig erwiesen. Wir wollen aber noch weiter gehen und behaupten, daß, wenn sie auch über allen Zweifel erhaben wären, sie für die Beurteilung der uns beschäftigenden Schrift von gar keinem Werte wären. Die Karäer am Ende des ersten christlichen Jahrtausends, ja sogar »die Väter des Karaismus«, die im achten Jahrhundert blühten, wußten von der jüdischen Geschichte sicher nicht mehr — in den meisten Fällen wohl noch weniger — als ihre Lehrer, die Rabbaniten, mit anderen Worten, ihre Geschichtsquellen waren Bibel und Talmud. Nun sind Samaritaner und Zaddukäer — zu diesen letzteren gehören auch die Boëthusäer — die einzigen Schismatiker, die in der talmudisch-midraschischen Literatur mit Namen erwähnt werden, und was konnte natürlicher sein, als daß die Karäer eine Schrift, die von den Rabbaniten nicht anerkannt wurde, und die Elemente enthält, die ohne Weiteres als häretische vom Standpunkte des Rabbanismus, besonders des nachtalmudischen, zu erkennen sind, was könnte, sagen wir, natürlicher sein, als eine solche Schrift den Zaddukäern zuzuschreiben. Einen samaritanischen Ursprung für eine Schrift anzunehmen, in der die Propheten neben dem Pentateuch als göttliche Offenbarungen zitiert werden, in der

mit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar »die Zeit des göttlichen Zorns« beginnt, und in der das Schlimmste, was den Gegnern vorgeworfen wird, die nicht genaue — d. h. nach den Lehren der Sekte — Beobachtung der Reinheitsgesetze im jerusalemischen Tempel ist, um nur einige Charakterzüge unserer Schrift hervorzuheben, das hätte ein mittelalterlicher Historiker[1]) nie fertig bringen können. Wenn daher Kirkissani wirklich unsere Schrift vor sich hatte, dann konnte er nicht anders, als sie für eine zaddukäische zu erklären[2]), womit natürlich für uns die Frage über ihren Ursprung der Lösung nicht um einen Schritt näher ist.

* * *

Die Untersuchung über das Verhältnis unserer Schrift zum Zaddukäismus muß von den sicheren Angaben des Josephus und der tannaitischen Quellen über diese Sekte ausgehen, aber nicht von den mehr als zweifelhaften Theorien mittelalterlicher Autoren. Als sicher darf zunächst die Behauptung aufgestellt werden, daß in unserer Schrift nicht eine einzige Halachah sich findet, die wir als zaddukäisch auszugeben berechtigt sind. Der Versuch, in der Verurteilung der Gegner — 5, 7 — als solche, die שוכבים עם הרואה דם זובה einen zaddukäischen Protest gegen die Lehre der Pharisäer

[1]) Dies blieb einem »modernen Kritiker« vorbehalten; vgl. Dositheos, the Samaritan Heresiarch in Am. Journ. of Theol. 1912; S. 404 ff. Nur in einer Zeit, die ein dejudaisiertes Judentum sowie ein christusloses Christentum kennt, konnte die Idee von einem Samaritanismus minus Gerizim und allem anderen spezifisch Samaritanischen einen Vertreter finden.

[2]) Hadassi, auf Grund von Angaben bei David Alkumssi, behauptet, »die Zaddukäer hätten geglaubt, daß Gott eine körperliche Form habe«; vgl. אשכול 41 d. Unter diesen צדוקים sind sicher nicht die alten Zaddukäer zu verstehen, sondern irgend eine spätere Sekte von Anthropomorphisten, die aber die Karäer mit den Zaddukäern identifizierten.

bezüglich des דם טהר zu finden, ist z. St. auch dann als verfehlt nachgewiesen worden, wenn man der Ansicht Geigers von einer Differenz zwischen Zaddukäern und Pharisäern bezüglich דם טהר beistimmt, die aber, wie ich an einer anderen[1]) Stelle nachgewiesen, ganz unbegründet ist, und es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß an dieser Stelle gegen die erleichternde Ansicht der Zaddukäer bezüglich der זבה opponiert wird[2]). Wichtiger noch als dies negative Moment ist die positive Tatsache, daß das Verbot der Polygamie und der Nichtenehe, die einzigen häretischen Halachoth in unserer Schrift, ebenso antizaddukäisch wie antipharisäisch sind. Berücksichtigt man noch dazu, daß die pharisäische Halachah lange nicht so stabil war wie die zaddukäische, so stände nichts im Wege gegen die Annahme, daß in diesen Fragen unsere Schrift einen altpharisäischen[3]) Standpunkt vertritt, der von den späteren Pharisäern aufgegeben wurde, während bei der Stabilität der zaddukäischen Halachah[4]) eine

[1]) Vgl. meine Bemerkung zu Geiger קבוצת מאמרי S. 385.

[2]) Vgl. oben S. 30; daß die Zaddukäer in all den Einzelheiten bezüglich der נדה-Vorschriften einen erleichternden Standpunkt gegenüber den Pharisäern einnehmen, ergibt sich auch aus der Angabe der Tannaim — Tosefta Nid. V, 3 und Parallelstellen — daß die Frauen der Zadukäer ihre diesbezüglichen Fragen den pharisäischen Schriftgelehrten zur Entscheidung vorlegten. Da nicht anzunehmen ist, daß die Frauen es hinter dem Rücken ihrer Männer taten und diese sicher nicht so indifferent gegen die Beobachtung des Gesetzes waren, daß sie mit ruhigem Gewissen nach den Entscheidungen der Pharisäer sich richteten, auch wenn diese etwas gestatteten, was nach ihrer Ansicht verboten ist, so folgt daraus, daß die Pharisäern an allen diesen Fällen erschwerende Ansichten vertraten, nach welchen die Zaddukäer des lieben Friedens wegen — ihre eigene Frauen sympathisierten mit ihren Gegnern — sich richten mußten. Vgl. auch w. unten Abschnitt V.

[3]) Vgl. S. 32, wo wahrscheinlich gemacht wurde, daß in sehr alter Zeit die Nichtenehe auch manchen Pharisäern als verboten galt.

[4]) Die pharisäische Halachah war während der tannaitischen Periode, infolge der reichen Verwendung des Midrasch, ziemlich flüssig, während dieser belebende Faktor den Zaddukäern beinahe gänzlich fehlte.

solche Annahme höchst unwahrscheinlich ist. Daß aber die Zaddukäer die Polygamie nicht verwarfen, ergibt sich aus der Mitteilung R. Josuas, der als amtierender Levite im Tempel[1]) sicher mit den Verhältnissen in den hohepriesterlichen Familien bekannt war, daß in der Familie des zaddukäischen Hohepriesters Kaïaphas Polygamie üblich war[2]). Ebenso läßt sich nachweisen, daß die Nichtenehe unter den Zaddukäern vorkam, wie aus dem Berichte des Josephus über eine solche Ehe Josephs, des Hauptes der Tobiaden, hervorgeht. Denn daß diese Aristokraten, die noch dazu mit dem regierenden Hause der Hohepriester eng verwandt waren, zu den Zaddukäern gehörten, wird wohl niemand bezweifeln[3]).

Wir können aber noch weiter gehn und behaupten, daß manche Halachah in unserer Schrift nicht allein antizaddukäisch, sondern zugleich pharisäisch ist. Eine solche Halachah ist die 11, 8 erwähnte, wonach es am Sabbath verboten ist, von beziehungsweise nach der Sackgasse מבוי zu »tragen«. Dieses schon den Schulen Schammais[4]) und Hillels — Erub. I, 2 — bekannte Verbot wurde nach der ausdrücklichen Angabe der Mischnah[5]), Erub. VI, 1 von den

[1]) Sifre Num. 116 und Arakin 11 b.

[2]) Tosefta Jeb. I, 10 und Parallelstellen; vgl. ausführlich darüber oben S. 295 f.

[3]) Vgl. Josephus, Antiq. XII, 4, 6. Die Frage über den historischen Wert dieses Berichtes ist für uns irrelevant! Josephus fand jedenfalls nichts Auffälliges an dem Bericht, daß ein hervorragender Zaddukäer seine Nichte heiratete, und das genügt uns. Es sei nebenbei bemerkt, daß die jüdische Legende — vgl. meine Legends of the Jews IV, 81 — die Geburt Davids mit ähnlichen Zügen versieht, wie die des Tobiaden Hyrcanos bei Josephus.

[4]) Vgl. meine Bemerkung zu Geiger, קבוצת מאמרים S. 387, wo ich nachgewiesen habe, daß diesen beiden Schulen schon eine alte Halachah über die gesetzliche Definition des מבוי vorlag. Die Schreibweise מובה in unserer Schrift, 11, 8 ist nach Ezekiel 43, 11 zu erklären.

[5]) Wie schon R. Im. Ricchi in seinem Kommentar הון עשיר z. St. ganz richtig bemerkte, kann darüber kein Zweifel herrschen, daß der

Zaddukäern nicht anerkannt. Diese verwarfen daher die pharisäische Institution des ערוב, weil sie der Ansicht waren, daß der מבוי als Privatbesitz, רשות היחיד, zu betrachten sei, weswegen keine besonderen Vorrichtungen nötig waren, um das Tragen nach demselben zu ermöglichen. Geiger[1]) allerdings, gemäß seiner Theorie über »die konservativen Zaddukäer und die fortschrittlichen Pharisäer«, behauptet, daß die Verwerfung des ערוב seitens der ersteren seinen Grund darin habe, daß sie das Verbot des »Tragens« nach dem מבוי durch den ערוב nicht als aufgehoben ansahen[2]). Es ist ihm aber das Mißgeschick widerfahren,

---

Ausdruck »Erubleugner« מי שאינו מודה בערוב in der Mischnah die Zaddukäer einschließt, und wenn — Erub. 31b — die Samaritaner darunter verstanden werden, so heißt es nur so viel wie: Samaritaner und andere Sectierer. In Babylonien gab es kaum Zaddukäer, wohl aber Samaritaner — vgl. z. B. Gittin 45a: בי כותאי, wohl eine samaritanische Niederlassung — so daß dem Babylonier R. Chisda, der übrigens auch sonst mit samaritanischen Verhältnissen sich vertraut zeigt — Pes. 51a; Gittin a. a. O.; Sanhedr. 21b — die Samaritaner als Beispiel für die Häretiker der Mischnah am Nächsten lagen. Die Frage des Talmud . . . צדוקי מאן דכר, Erub. 68b hebt nur die Schwierigkeit hervor, daß aus dem ersten Teile der Mischnah nicht hervorgeht, daß die Tannaim über den Status der Zaddukäer in dieser Angelegenheit verschiedener Ansichten waren, während im zweiten Absatz der Mischnah dies ohne weiteres vorausgesetzt wird. Die Schwierigkeit, die Ricchi und schon vor ihm R. Jom Tob aus Sevilla, RJTBA, an dieser Stelle des Talmud fanden, existiert gar nicht.

[1]) Urschrift 147–148. Nachgel. Schriften III, 290; Jüd. Zeitschrift II, 24 und קבוצת מאמ' 67; er wirft den Amoräern Mißverständnis der Mischnah vor, weil sie nicht bemerkten, daß in derselben מי שאינו מודה בערוב für Zaddukäer steht; nach dem in der vorhergehenden Bemerkung Gesagten, ist das Mißverständnis nicht auf der Seite der Amoräer, sondern auf der Seite Geigers. Übrigens sind ihm die oben erwähnten Bemerkungen Ricchis und RJTBAs entgangen, die schon die Frage erörtern, ob צדוקי in den »Erubleugner« einbegriffen ist.

[2]) Wie aber ein solcher rigoroser Beobachter des Sabbath von der Mischnah in einem Atemzug mit dem Heiden genannt werden konnte, sagt uns Geiger nicht. Es sei zugleich bemerkt, daß Geiger

daß er nicht die zitierte Mischnah zu Ende las, sonst hätte er sich leicht von der Haltlosigkeit dieser Behauptung überzeugen können. Rabban Gamaliel[1]), wird daselbst behauptet, hatte einen zaddukäischen Nachbarn, mit dem er gemeinsam den מבוי teilte, da derselbe den מבוי am Sabbath benützte, ohne daß er sich am Erub beteiligte, wurde es R. Gamaliel beinah unmöglich gemacht den מבוי zu benutzen. Also waren es die Pharisäer, die ohne Erub das Tragen nach dem מבוי verboten, während die Zaddukäer es gestatteten, und mit den ersteren stimmt unsere Schrift, wenigstens in Bezug auf das Verbot des Tragens, überein. Übrigens ist es höchst wahrscheinlich, daß die Zaddukäer überhaupt nicht das Verbot des Tragens anerkannten. Wenigstens spricht der einfache Sinn der Mischnah[2]) Horajjot I, 3 für eine solche Annahme, wenn auch der Talmud — 4a — es für ganz undenkbar hält, daß die Zaddukäer das Jeremia XVII, 21 erwähnte Verbot des Tragens nicht anerkannten, und die Mischnah in ganz un-

die verschiedenen Formen des ערוב nicht auseinander hält, denn aus seiner Auffassung von der strengen Sabbathruhe der Zaddukäer, die keine »Erweiterung der Sabbathgrenze« gestatten — ערוב תחומין — folgt noch lange nicht die Verwerfung »der Vereinigung der Höfe«, wovon in unserer Mischnah die Rede ist; vgl. auch meine Bemerkung zu Geiger קבוצת מאמר' 387.

[1]) Die Lesart schwankt — vgl. Var. Lect. z. St. — zwischen R. Gamliel und R. Simon ben Gamliel; falls die zweite Lesart die richtige ist, wird man annehmen müssen, daß R. Sim. b. Gam. der erste und nicht der zweite gemeint ist, denn der Fall spielte sich in Jerusalem ab, wo nach der Zerstörung des Tempels keine Juden wohnten. R. N. Ch. Z. Berlin in seinem Werke עצי אלמוגים 191a bietet R. Gamliels die geistreiche Vermutung, daß dieser zaddukäische Nachbar des der Apostel Paulus gewesen sei, jedoch ist es nicht gerade wahrschein lich, daß Paulus, nachdem er Christ geworden war, noch nachbarliche Beziehungen mit seinem ehemaligen Lehrer aufrecht erhalten hätte.

[2]) Die Mischnah sagt zwar nicht ausdrücklich, daß es Zaddukäer sind, die dieses Gesetz verwerfen, aber mit Rücksicht auf Sanh. XI, 3 unterliegt es keinem Zweifel, daß die Mischnah an die Zaddukäer dachte, wie auch der Talmud richtig erklärt.

haltbarer Weise zu erklären sucht. Abgesehen davon, daß es noch sehr fraglich ist, ob die Zaddukäer die Autorität der Propheten[1]) anerkannten — die Kirchenväter behaupten, sie täten es nicht — ist zwischen »dem Tragen einer Last« ואל תשאו משא, wovon in Jerem. a. a. O. die Rede ist, und dem nach Ansicht der Halachah verbotenen Tragen ein so wesentlicher Unterschied, daß man die Autorität Jeremias wohl anerkennen kann und doch nicht den Pharisäern zustimmen muß, daß man durch das Tragen »eines Körnchens« eine Todsünde begehe[2]).

[1]) Vgl. weiter unten Abschnitt V.

[2]) Vgl. weiter unten, wo die Ansicht der Karäer über diese Jeremiastelle angeführt ist, die mit Bezug auf das Tragen die rabbanitische Rigorosität nicht teilen. Übrigens ist wohl daran zu erinnern, daß nach Ansicht des Talmud — Bab. kamma. 2b — Gesetzliches nicht aus den Propheten hergeleitet werden kann דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, so daß es gar nicht befremdend wäre, falls die Zaddukäer diese Prophetenstelle nicht für eine bindende Norm ansahen; vgl. auch meine Geonica I, 81 über die biblische Quelle für das Tragen, die den Amoräern manche Schwierigkeiten verursachte.

(Fortsetzung folgt.)

Ein neuentdecktes Grabgedicht einer römischen Jüdin.

Von Stephan Brassloff.

In einer Abhandlung über die neuentdeckten Inschriften jüdischer Katakomben von Rom, welche jüngst in der Wiener Festschrift für Theodor Gomperz erschienen ist[1]), hat Eugen Bormann eine sehr interessante metrische Grabschrift einer römischen Jüdin publiziert, ein Denkmal aus der römischen Kaiserzeit, das zu den lehrreichsten gehört, die aus dem Boden von Monteverde bisher zutage gefördert wurden und insbesondere für die Entwicklung der jüdischen Glaubenslehre wichtige Aufschlüsse bietet. Ich möchte im Folgenden die Inschrift den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen und anschließend einige Bemerkungen zur inhaltlichen Würdigung hinzufügen in der Erwartung, daß Kundigere die Einreihung dieses Denkmals in den großen, religionsgeschichtlichen Zusammenhang besorgen werden. Der Wortlaut des Epitaphs, welches eine poetische Erweiterung der einfachen Grabschriftformel *Hic . . . sita est* (Ἐνθάδε κεῖται) darstellt, ist folgender:

Hic Regina sita est tali contecta sepulcro,
quod coniunx statuit respondens eius amori.
Haec post bis denos secum transegerat annum
et quartum mensem restantibus octo diebus,
rursum victura, reditura ad lumina rursum.
Nam sprerare potest ideo quod surgat in aevom
promissum, quae vera fides dignisque piisque;
quae meruit sedem venerandi ruris habere.

[1]) Wiener Studien XXXIV. Band, 1. Heft S. 358 ff.

Hoc tibi praestiterit pietas, hoc vita pudica,
hoc et amor generis, hoc observantia legis,
coniugii meritum, cuius tibi gloria curae.
horum factorum tibi sunt sperandа futura,
de quibus et coiunx maestus solacia quaerit.

In dieser Inschrift tritt, wie bereits Bormann hervorgehoben hat, eine Mischung römischer und jüdischer Elemente zutage. Die Latinisierung des Namens der Verstorbenen (*Regina* = *Malka*) und die Wahl des Idioms, der römischen Volkssprache[1]), zeigen wiederum, wie auch in den Kreisen der stadtrömischen Judenschaft, welche am meisten an der nationalen Sprache und Sitte, sowie den jüdischen Religionsvorschriften festgehalten haben, — und das sind ja im Allgemeinen die Juden, welche hier am Monteverde ihre Toten bestatteten — sich dem assimilierenden Einfluß der römischen Kultur selbst auf dem Gebiete des Privatlebens nicht zu entziehen vermochten[2]); römischem Vorbilde folgt die Akklamation der Verstorbenen im zweiten Teil der Inschrift und die Hervorhebung ihrer Tugenden und Verdienste, insbesondere der musterhaften Ehe mit dem Stifter des Grabmals. Als jüdisch bezeichnet Bormann mit Recht die *observantia legis,* wobei es m. E. zweifelhaft bleibt, ob darunter die Erfüllung der Gebote der Thora oder auch der sich daran anschließenden rabbinischen Tradition zu verstehen ist. Die Ausgrabungen in den Katakomben am Monteverde haben manches ergeben, was für die Anerkennung, manches was für ihre Ablehnung seitens der hier beerdigten Juden spricht. Jüdisch ist ferner die Betonung des *amor generis,* der Liebe zur Verwandtschaft, zum Stamme.

[1]) Der Volkssprache gehört an *nam* = wahrhaftig (Beispiele dafür von mir im Vocabularium iurisprud. Rom. tom. IV. s. v.), ferner die Konstruktion *sperare quod,* und das Futurum exactum *praestiterit* für das Futurum.

[2]) Darüber Müller, Die jüdischen Katakomben von Monteverde S. 93.

Bormann hat richtig erkannt, daß darunter nicht etwa die Liebe zu den Kindern verstanden werden könne; es ist in der ganzen Inschrift nirgends angedeutet, daß die Verstorbene solche hinterlassen hat, und der betrübte Gatte findet lediglich in der Hoffnung auf das frohe Schicksal, das der Verschiedenen im Jenseits beschieden ist, seinen Trost. Ich möchte überhaupt im Gegensatze zu Bormann eine bedeutend kürzere Dauer der Ehe annehmen. Die Worte in Z 3 ff. werden von ihm dahin gedeutet, daß Regina mit ihrem Gatten 21 Jahre, 3 Monate und 22 (23) Tage zusammen gelebt habe. Ich fasse in der Inschrift den Akkusativ nach *post* als die Dauer ihres Lebens vor der Ehe auf und übersetze: »sie hat nach ihrer Heirat im einundzwanzigsten Lebensjahre mit ihm ein Jahr, vier Monate, weniger acht Tage zusammen gelebt.« Hiezu paßt besser die rühmende Hervorhebung der *vita puòica,* deren Betonung bei einer noch jugendlichen und begehrenswerten Frau weit eher zu tolerieren ist, als bei einem Weibe, das bereits das kanonische Alter erreicht hat. Aber die Liebe zur Verwandtschaft ist etwas, dessen Hervorhebung vollkommen dem Geist des Judentums in der Diaspora entspricht; sie ist ein Zug, der in bemerkenswerter Weise auch in der Grabarchitektur am Monteverde, in den aufeinander getürmten Sarkophagen der Angehörigen einer Familie, zutage tritt.

Der Herausgeber nimmt in unserer Grabschrift neben dem römischen und jüdischen noch ein drittes Element, das christliche, an; er führt die schönen Worte, welche der Verstorbenen das ewige Leben als Lohn ihres frommen, und tugendhaften Wandels künden, auf die Einwirkung des Apostels Paulus zurück, der, wie von ihm treffend ausgeführt wird, im Kreise der aus kaiserlichen Sklaven und Freigelassenen jüdischer Herkunft zusammengesetzten Synagogengemeinden seine Wirksamkeit entfaltet hat. Christlich sei, was von der *seòes veneranòi ruris,* von ihrem Sitz im Paradies gesagt wird und ebenso die Verheißung der Ewigkeit

für den wahren Glauben, *quae vera fides.* Hierin kann ich Bormanns Erklärung nicht beistimmen. M. E. ist in unserer Stelle von der Verheißung des ewigen Lebens als Lohn für den wahren Glauben keine Rede: *quae vera fides* ist eine in das Satzgefüge eingeschobene Paranthese und die Worte in Z. 6 ff. sind so zu übersetzen: »Wahrhaftig, sie kann hoffen, daß sie sich in die Ewigkeit erheben wird, welche nach der wahren Glaubenslehre den Würdigen und Frommen verheißen ist, sie, die es verdient hat, einen Sitz im ehrwürdigen Lande zu haben.« So aufgefaßt stimmt die Stelle vollkommen mit den eschatologischen Vorstellungen überein, wie sie sich schon vor der Zeit der Abfassung unserer Inschrift im Schoße des Judentums, unbeeinflußt von der neutestamentlichen Predigt, zu einer festen Lehre verdichtet hatten; die *vera fides* ist die Religionslehre der Pharisäer, der Frommen, wie sie sich im Gegensatz zu den Sadduzäern, den Männern der Welt, nennen. Der pharisäischen Lehre von der Unsterblichkeit, die vermutlich unter dem Einfluß der persischen Religion entstanden ist, entspricht die Beschränkung der Verheißung ewigen Lebens auf die Frommen und Würdigen, daß die Seele dessen, der die Gebote Gottes achtet, zum Himmel aufsteigt, um in Gottes Nähe unter dem Throne seiner Herrlichkeit zu weilen, auf die Zeit der Welterneuerung harrend[1]), während den Frevler ewige Verdammnis trifft. Zweifelhaft ist mir, was *veneranda rus* bedeutet, ob das Paradies, wie Bormann annimmt, oder das heilige Land, Palästina. Beide Auslegungen würden mit jüdischen Religionsanschauungen im Einklang stehen. Es würde dem jüdischen Rabbinismus entsprechen, daß der Fromme im Lande des Lebens, im Paradies seine weitere Existenz führt, in dem Lande, in welchem dem Menschen ohne die Sünde des ersten Menschenpaares von vornherein ewiges Leben beschieden war. Aber auch

[1]) Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums S. 208 ff.

die andere Auffassung führt zu einem hier möglicherweise zugrundegelegten, bekannten Glaubenssatz. Die Lehre von der Unsterblichkeit und der Auferstehungsgedanke stehen in engem Zusammenhang mit den messianischen Hoffnungen, und es ist nur eine folgerichtige Konsequenz dieser in ihrem Ursprunge durchaus nationalen Idee, wenn die Auferstehung an den Aufenthalt im heiligen Lande geknüpft wird. Die volkstümliche Vorstellung geht dahin, daß an jenem Tage, an welchem die große Hoffnung sich erfüllen wird, die Gebeine der Verstorbenen in das heilige Land rollen werden, um dort zu neuem ewigem Leben zu erstehen[1]). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese territoriale Beschränkung der Auferstehungsidee auch dem Verfasser unserer Grabschrift vorgeschwebt hat.

[1]) Kohler a. a. O. S. 292 ff.

Die Makamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden.

Von A. Z. Idelsohn.

Ein bis jetzt unerforschtes Problem ist die jedesmalige Bezeichnung arabischer oder persischer Namen, die an der Spitze eines jeden Gedichtes der bekannt gewordenen hebräisch-orientalischen Diwane stehen, abgesehen von dem angegebenen לחן, der Melodie, nach welcher das betreffende Gedicht zu singen ist.

Solche Namen haben die Diwane des Israel Nagara, wie auch alle nach Nagara geschriebenen und gedruckten Liedersammlungen. Diese Namen sind die sogenannten Makamat, Hebräisch = קול הברה das soviel wie Tonweise, oder Tonart bedeutet. Demnach sind die Gedichte der genannten Liedersammlungen nach musikalischen Regeln geordnet; nach den Tonarten der ihnen angepassten Melodien. Folglich ist die Zuhilfenahme der Musiktheorie für die Erklärung der hier behandelten Materie unbedingt notwendig. Dieses betonte bereits Bacher in seinem Aufsatze über den Diwan des Nagara (Revue des Études Juives Tome L, VIII ff). Besagte Namen der Makamen sind als termini technici in der musikalischen Welt des Orients allgemein bekannt, und sind blos ein Teil von der großen Makamenfamilie der arabisch-persischen Musik. Nur die volkstümlichen oder die im Volke bekannt gewordenen Makamen der arabischen respektive persischen Musik sind in den hebräischen Liedersammlungen zu finden. Bei deren Umschreibung mit hebräischen Lettern sind manche Namen verunstaltet worden und es ist daher ein zweckloses Bemühen, dieselben nach

der hebräischen Umschreibung zu erklären.[1]) Ein jeder Dichter transscribirte die Namen nach Belieben oder nach der landläufigen Aussprache.

Die Namen der Makamat wurden bereits im 10. bis 12. Jahrhundert von arabischen Philosophen und Wissenschaftler festgestellt. (Vgl. darüber Ambros, Geschichte der Musik I. kap. Persien; Collangettes »Musique Arabe« im Journal Asiatique 1904—8). In der allerletzten Zeit schrieb ein arabischer Musiker in Cairo, Darwisch Muhammed, einen Leitfaden für die arabische Musik als Einleitung zu seinem Diwane »Safaa il aukat fi 'alĕm il naghamaât,« woselbst er die jetzt im Gebrauche stehenden Makamen erläutert[2]). Nach seiner Orthographie sowohl als nach der eines anderen arabischen Diwan, ebenfalls in Cairo gedruckt, zitiere ich hier die Namen der Makamat in ihrer arabischen Form.

Zu näherem Verständnis der Principien der Makamen sei Folgendes gegeben.

Makam[3]) bedeutet im engen Sinne des Wortes Ton, was die orientalischen Juden mit קול übersetzen, im weiten Sinne aber bezeichnet es Tonweise oder Modus, worin Tonleiter, d. h. eine bestimmte ihm eigene Reihe von Tonstufen und Weise, eine Motivgruppe die im Volke oder in einem Stamme populär ist. Eine jede Melodie m u ß nach den Merkmalen eines bestimmten Makams komponiert sein. Eine neue Melodie komponieren heißt eine beliebige Tongruppe und Motivgruppe der f e s t s t e h e n d e n Makamat so zu variieren, daß dadurch irgend eine neue Wendung entstehe. Es ist demnach klar, daß einem Musiker jede Originalität schon von vornherein völlig genommen ist. Hierin erkennt

[1]) Vgl. Bacher im erwähnten Aufsatze; manche seiner Erklärungen sind infolge dessen ganz unhaltbar.

[2]) Viel gründlicher und ausführlicher ist Muhammed El-Chulay in seinem Werke »il-Musika eš-šarkije«. Cairo 1903.

[3]) Makâm = مقام plur Makamât مقامات, so in der Umgangssprache. Vgl. El-Chulay a. a. o. S. 41.

man die Starrheit des orientalischen Konservatismus, der die Erfindungskraft der Musik ebenso wie in den Ši'r der Kaside lahm gelegt hat. Diese Tradition von acht Jahrhunderten ist einem jeden arabischen Musikanten zu Fleisch und Blut geworden, daher auch die Monotonie der arabischen Musik.

Man spricht also in erster Linie vom Makam und dann von dem לַחַן, das nur eine Variation des Tonmodus ist. Indessen steht es einem jeden Musiker oder Komponisten frei, den einen oder den anderen Makam als Thema zu seinem Lahn zu wählen, wodurch mancher Makame gelegentlich, dank der Vorliebe für ihn seitens eines berühmten Sängers, zu großer Popularität gelangte. Solche Popularitäten sind aber nicht immer von großer Dauer; andere Berühmtheiten verdrängen ihn bald. Dieses erklärt, warum manche Makamen in dem einen Diwan stark, in den anderen aber nur wenig vertreten sind oder gar fehlen. Im allgemeinen kann man sagen, daß folgende Makamen immer mehr oder weniger im Gebrauche standen:

1. Rast	راست	9. 'Irâk	عراق
2. Mahûr	ماهور	10. Aug	اوج
3. Bajat	بيات	12. Rĕhâw	رهاو
4. Ṣaba	صبا	13. Sasgar	سسكار
5. Ḥigâz	حجاز	14. 'Agam od. Newruuz	عجم نوروز
6. 'Uschak	عشاق	15. Nâwa	نوا
7. Busĕlik	بسليك	16. Husêni	حسيني
8. Siga	سيكا	17. Ğarga	جاركاه

Periodisch auftretende Maqamen:

1. Pengka	فنجكه	6. Muhajer	مخير
2. Farahnak	فرحناك	7. Uzâl	عزال
3 Mahurani	ماهورانى	8. Isfahân	اسفهان
4. Nahâwând	نهوند	9. 'Aschirân	عشيران
5. 'Erzbar	عرزبار	10. Schahnâz	شهناز

11. Sunbula	سنبله	15. Must'aar	مستعار
12. Schawrâk		16. Schûri	شوری
13. Raměl	رمل	17. Duga	دوکه
14. Hisâr	حسار		

Sie sind teils arabischen teils persischen Ursprungs, und wurden 1. von Gegenden und Städten, 2. von Begebnissen, 3. von dem Charakter der Tonweise selbst, 4. von der musikalischen Terminologie abgeleitet.

Zu 1. gehören: Higaz, in dieser Gegend übliche Gesangsweise, 'Irâk, im südlichen Mesopotamien übliche Gesangsweise, 'Agam,[1]) in Persien übliche Gesangsweise.

Rėhaw,[2]) eine angebliche Stadt, woselbst Pythagoras den 7. Ton erfand.

(persisch) Nahawand, eine Stadt im nördlichen Persien, woselbst eine besondere Weise erfunden wurde.

» Ispahan, nach der persischen alten Metropole.

» 'Aschiran?

Zu 2 gehören:

(persisch) Schahnaz, Das Diadem des Schah. Wahrscheinlich Krönungsmarsch.

(arabisch) Husêni, der Sohn des heiligen Ali. Klagelied auf dessen Tod.

Zu 3 gehören:

(persisch) Rast, der gerade Ton.

(arabisch) Mahur, der trabende Modus, (in schnellem Tempo und eine Oktave höher als Rast.)

» Bajat, der häusliche oder heimische Modus. Als Gegensatz zu den fremden Moden.

» Saba, die Rehenliebe; (keusche Liebe.) (Die Weise für Liebeslieder.)

» 'Uschak, die Weise der leidenschaftlichen Liebe.

[1]) Persien wird von den Arabern agam genannt. In Persien aber wird derselbe Mak. Newruuz = der neue Tag genannt.

[2]) Vgl. Ambros a. a. O. Das alte Edessa jetzt 'Urfa, Syrien OS. Urha. Vgl. Maclean, Dictionary VS. Oxford 1911.

(persisch) Busĕlik, die Kußweise. (Liebesweise der Perser, die der 'Uschakweise der Araber ähnelt.)
(arabisch) Nawâ, persisch der Schöne, arabisch der vernunftvolle Modus.
» Mahurani, dem Mahur ähnliche Modus.
» Muhajer, der wunderliche Mak.
(persisch) Sunbula, die Rose der Tonweisen.
(arabisch) Ramel, der sandige Gesang.
» Hisâr, der eingeschlossene Mak.
(persisch) Aug, persisch »auk« der hohe Tonmodus (um eine Oktave höher als 'Irak).
(arabisch) Must'aar, der entlehnte, (von einem anderen Mak.)
» Schuri, der Ratgebende (verbindet Bajat mit Rast.)

Zu 4 gehören:

(persisch) Si-ga, die dritte Stufe, (beginnt vom dritten Ton)
» Sas-gar, die sechste Stufe? (beginnt vom sechsten Ton?)
» Gar-ga, die vierte Stufe, (vom vierten Ton beginnend).
» Pen-ga, die fünfte Stufe, (vom fünften Ton beginnend).
» Du-ga, die zweite Stufe, (vom zweiten Ton beginnend).

Uzâl, der vertiefte Tonmodus. Uzâl ist Higaz ähnlich, mit dem Unterschiede jedoch, daß in Higâz die II. Stufe übermäßig, die III. Stufe Halbton, die IV. Stufe Ganzton, in Uzâl aber die II. Stufe Ganzton, die III. Stufe Halbton und die IV. Stufe übermäßig ist. Vgl. El-Chulay a. a. O. S. 33. Farahnak arab. erfreuend.

Unbekannten Ursprungs und unbekannter Bedeutung sind:

Erzbâr, gleicht Bajat in der Oktave.
Šawrak » Higâz » » »

Die arabische Musik hat eine Tonreihe von 14 Ganztönen, die in 28 Halbtöne und 48 Vierteltöne geteilt werden. Die Makamen beginnen auf einem Ganzton. Nun müssten eigentlich nur 14 Makamen sein. Der Grund ihrer

großen Zahl ist aber der, daß viele Makamen auf einem und demselben Ton stehen, ihre Tonleiter aber unterscheiden sich dadurch, indem ihre Stufen mittels Halb- und Vierteltöne verschieden geordnet sind. Manche Makamen gleichen sich in ihren Tonleitern, beginnen aber von verschiedenen Haupttönen. Zur ersteren gehören: Bajat, Saba, Higaz, 'Uschag, Busëlik, Schuri und Duga, die alle von einem und demselben Hauptton beginnen. Zu den letzten gehören: Rast und Mahur; Irak, Siga und Aug; Garga, Sasgar und 'Agam; Aschirân und Husêni; Sunbula und Higaz; Bajat, Muhajer und Erzbar; Higaz und Uzal.

Man teilt die Makamen in Haupt- und Nebenmakamen ein. Letztere sind spätere Bildungen auf Grund der betreffenden Hauptmakamen und haben die Tonreihe derselben. So sind Isfahan und Schawrak Nebenmakamen des Higaz, Rëhaw von Bajat, Pengka von Nawa, Raměl und Hisar von Siga Schuri von Bajat, Must'aar von Higaz. Diese letzteren beiden angegebenen Gattungen werden oft mit einander bei der Ordnung des Diwans verwechselt, da nur tüchtige Fachmusiker deren feine Unterschiede kennen. Daher kommt es, daß in vielen Diwanen bald der eine, bald der andere der verwandten Makamen angegeben sind. Was die Reihenordnung der Makamen betrifft, so gelten hierin zwei Principien, 1. die des gemeinschaftlichen Haupttones und 2. die Reihe der Haupttöne in der Skala. Diese Skala, die den Tönen des arabischen Instruments 'Ud nachgebildet wurde, hat folgende Tonreihe:

1. Jaga,	hat	keinen	Makam		
2. Aschirân,	auf	ihm	beginnt	Makam	'Aschirân
3. Iraq,	»	»	»	»	'Iraq.
4. Rast,	»	»	»	»	Rast und Nahâwand
5. Duga,	»	»	»	»	Bajat, Saba, Higaz, Uschag, Busëlik, Schuri und Duga.
6. Siga,	»	»	»	»	Siga, Raměl.

7. Garga, auf ihm beginnt Makam Garga, Sasgar, Rehaw.
8. Nawâ, » » » » Nawâ, Pengka.
9. Husěni, » » » » Husêni.
10. Aug, » » » » Aug
11. Mahur, » » » » Mahur.
12. Muhajer, » » » » Muhajer, Sunbula.
13. Gwab Siga, hat keinen Makam.
14. Gwab Garga, mit ihm beginnt Mahurani.

Demnach beginnen die Araber ihre Tonskala von Jaga, die Perser aber beginnen von Rast. Da nun die Perser Jahrhunderte hindurch auf die Araber einen großen Einfluß ausübten, wurde bei den letzteren auch Rast als erster Ton im Diwan angeführt, obwohl ihr Nationalinstrument einen anderen Grundton hatte[1]). Deshalb beginnen auch alle Diwane die Reihe der Makamen mit Rast. Der Schluß der Reihe ist in Syrien Higaz resp. seine Nebenmakamen.

Die verwandten Makamen werden gewöhnlich nacheinander gereiht.

Wir lassen hier die Makamenreihen mehrerer Diwane folgen:

I. Diwân des Israel Nagara (Venedig 1599).

'Irak	—	עיראק	8.	Rast	—	ראשט	1.
Aug	—	אוג׳י	9.	Pengga	—	פינגיקה	2.
Nawâ	—	נאבה	10.	Mahûr	—	מאהור	3.
Newruuz	—	ניברוץ	11.	Husêni	—	חוסייני	4.
Busêlik	—	בוסליק	12.	Sunbula	—	זנבולי	5.
Garga	—	ג׳רייא	13.	Saba	—	סאבה	6.
Uzâl	—	אוזאל	14.	Siga	—	שיגייאה	7.

In den פזמונים des Nagara, welche Friedländer (Wien 1858) herausgegeben hat, fehlen die Makamen Pengka, Siga, 'Iraq, Aug, Busêlik, Garga und Uzal.

Im Folgenden geben wir die Reihe mehrerer Makamen:

[1]) Vgl. auch Collangettes a. a. O.

II. Handschriftl. Diwan aus Aleppo		III. Handschriftl. Diwan aus Damaskus.	IV. Diwan in Jerusalem 1885.
ראשט	Rast —	ראשט	ראסט
מאהור	Mahur —	מאהור	ביאתי
ססגאר	Sasgar —	ביאת	חוסיני
ענאם	'Agam —	שינא	עשיראן
איראק	'Irak —	צבא	סאבה
נאווה	Nawâ —	ענאם	נאוה
רהאווי	Rĕhaw —	נהוונד	עאג'ם
נהיונד	Nahawand —	נאווה	סיגה
בייאת	Bajat —	איראק	אוג
חוסייני	Husêni —	אוג	Farchnak — פראחנק
צבא	Saba —	עשיראן — 'Aschirân	Hisâr — חסאר
מוחייאר	Muhajer —	חוסיני	נאהוינט
בושאליק	Busĕlik —	רהאווי	הנאז
גארגא	Garga —	אצבהן — Ispahan	אספהאן
ערזבאר	'Erzbar —	חנאז	
שיגא	Siga —		
חגאז	Higaz —		
שהנאז	Schahnaz —		
שהוראק	Schahwrak —		
אצפהאן	Ispahan —		

V. Diwan in Saloniki? 1878.		VI. Alepponer Diwan Jerusalem 1906.
ראסטי		ראשט
פירחנאק		מאהור
גיב'ה	Nawa —	נהוונד
ניאופט	Nahaftl —	ענאם
חינאם		ביאת
נייאר ?		חוסיני
עראק		עשיראן
חיזאם	Hizaml —	רהאוי
סינייא		צבא
סיבה	Saba —	שיגא

VI. Alepponer Diwan Jerusalem 1906.		V. Diwan in Saloniki? 1878.
הגאז		מוחייאר
		עושאק
		ביאטי
'Agam	—	אגם
Husêni	—	אוציאני
		בוסלוק
		ניאבינד

Die größte Makamenzahl hat Diwan II. Die Makamen Nahaft und Hizam sind türkischen Ursprungs. Nahaft ist der 7. Halbton und Hizam ist arabisch »wie«, in Ägypten existiert ein Makam Hizam-a-Siga, d. h. dem Siga ähnlich.

Die Makamen Rast, Husêni, Saba, Siga sind in allen Diwanen vertreten. Higaz ist in Diwan I. durch Uzâl, 'Irak ist in IV. und VI. durch Siga bezw. Aug erzetzt. 'Agam ist in I. mit Newruuz angegeben, Nawa ist in VI. in Rêhaw inbegriffen, ebenso ist Mahur in IV. und V. in Rast inbegriffen, ebenso Aug in I. und VI. in Siga, Bajat ist in Saba resp. in Husêni zu finden, in I. ist Duga für Bajat. In der letzten Zeit begann man sich nur auf die Hauptmakamen zu beschränken, so ist in VI. der allerneueste Diwan, in 'Agam die Makamen Sasgar und Garga, in Siga die Maqame 'Irak und Aug, in Rêhaw sind Nawa, 'Uschak und Busêlik, in Higaz sind Ispahan, Schahnaz, Schawrak und Uzal inbegriffen. Also die miteinander verwandten Makamen werden zusammen verschmolzen.

Bemerkenswert ist, daß bei der Transskription die Buchstaben ع mit א, ق mit כ und ك mit ק, ث mit ת, ص bald mit צ, bald mit ס, و bald mit ו bald mit ב verwechselt wurde. Diwan I. und V. transkribieren das ك mit גי oder יג, damit wollten sie das weiche türkische oder persische ‚g' wiedergeben.

Wiewohl nun das Makamensystem, wie oben erwähnt, seit dem 12. Jahrhundert im Orient verbreitet war, drang es erst im 16. Jahrhundert in die hebräischen Poesie

ein. Der im Jahre 1527 in Venedig gedruckte Aleppoer Siddur[1]) weist zwar לחן auf, er kennt aber keine Makamat. Ebenso ist im handschriftlichen Diwan des Salomo ben-Mazal-tob und Salomo Mebôrah aus dem Jahre 1555—66 keine Spur aufzufinden[2]). Es ist daher anzunehmen, daß Nagara es war, der diese Neuerung in die hebräische Poesie hineinbrachte. Diese wird auch wohl der Grund gewesen sein, weshalb manche fromme Rabbiner sich gegen Nagaras »fremden« Gesang auflehnten[3]), und nur dank dem Zeugnisse Isaak Lurias, der erklärte, er habe erfahren, daß die Lieder des Nagara im Himmel gern gehört werden[4]), wurden die Gedichte Nagaras geheiligt und weit und breit bekannt.

Nach Nagara begannen nun alle hebräischen Dichter in Syrien und der europäischen Türkei in Makamen zu dichten. Dieses Verfahren ist indessen eine Arabisierung des jüdischen Gesanges, wie der musikalischen Empfindung, und wirkte assimilatorisch, nicht weniger wie die Einführung europäischen Gesanges in den Synagogengesang.

Die hebräische Poesie der jemenischen Juden ist bis auf den heutigen Tag von den Makamen verschont geblieben.

Das Makamenwesen ist nicht nur in die außersynagogale Poesie eingedrungen, sondern sogar in den Synagogengesang. Die syrischen und türkischen Juden

[1]) Berliner, Aus meiner Bibliothek, bespricht sein Exemplar, in dem bis Bl. 442 fehlt. In der jüd. Zentralbibliothek zu Jerusalem ist derselbe Teil vollständig vorhanden. Demnach zerfällt der Alepp. Siddur in zwei Teile: Das Titelblatt des II. Teils lautet: חלק שני מסידור תפילות ר"ה ויו"כ וזי ימי החג ועצרת ועניינם כפי מנהג ק"ק של ארם צובה. נדפס בבית השר דניאל יצ"ו בן קרניאל בומבירגי בשנת רפ"ז לפ"ק ויניצ"אה. Er beginnt Blatt 434 mit dem Abendgottesdienst des Neujahrs.

[2]) Das Manuskript befindet sich in der jerusalemer jüd. Zentralbibliothek.

[3]) שבחי חיים ויטאל S. 16. Lemberg; Menahêm de Lonzano שתי ידות ed. Ven. 1618, fol. 242.

[4]) Vgl. Jew. Encycl. IX.; meinen Aufsatz קהלת ישראל בדמשק im Palästina-Almanach von Luncz 1909.

haben ihren synagogalen Gesang nach den Makamen der arabischen Musik zugeschnitten. Sie führten demnach eine ähnliche Reform ein, wie ihre Glaubensgenossen in Europa. Allerdings erstreckt sich diese Reform nur auf den Sabbathgottesdienst und zum Teil auf die Feiertage שלש רגלים, und zwar nur auf den poetischen Teil. Die alten Gebete (תפלות) aber blieben unberührt und werden nach den uralten traditionellen Weisen rezitiert.[1])

Manche Makamen werden ihrem Charakter gemäß für bestimmte Gelegenheiten benutzt.

So wird Maq. 'Agam-Newruuz, der Jubelgesang genannt (er gleicht der europäischen Durtonart) und infolgedessen für Hochzeiten, für שבת שירה und für die Poesien am Thorafest verwendet. Higaz resp. seine Nebenmakamen wird als Trauergesang bezeichnet, (er ist dem jüd. synag. Ahawa rabba-Steiger ähnlich), und wird zu Klageliedern, am 9. Ab, bei Beerdigungen, ferner an den Sabbathen, in deren Wochenabschnitten von einem Todesfall erzählt wird, gesungen. Saba wird zu Beschneidungs-Feiern, an Sabbathen, in deren Wochenabschnitte das Beschneidungsgebot vorkommt, gesungen.[2]) Siga ist die Tonweise der Intonationen des Pentateuchs (gleicht der phrygischen Kirchentonart des Mittelalters, auch der jüd. synag. Adonoj-moloch-Steiger), und deshalb werden die Poesien, die der Thora huldigen oder an den Sabbaten, deren Wochenabschnitte von der Thora oder dem Mischkan sprechen, mit ihm gesungen.

Einen besonders geregelten Ritus diesbezüglich hat die alte jüdische Gemeinde in Aleppo. Daher geben wir hier einen מחזור השנה der Makamenordnung des ganzen Jahres:

[1]) Eine Sammlung altjüdischer Weisen und Melodien, die eine auffallende Ähnlichkeit haben mit den »Steigern« der europäischen Juden und die auf eine gemeinschaftliche Grundlage zurückzuführen sind, ist von mir gesammelt und wird demnächst erscheinen. Vgl. meinen Aufsatz »Reste althebr. Musik, Ost u. West, 1912—13.

[2]) Auch wo es sich um Sittlichkeitsverbrechen oder geschlechtliche Krankheiten handelt. Vgl. die hier folgende Tabelle.

בראשית	—	ראשט
נח	—	איראק
לך לך	—	צבא (ענין מילה)
וירא	—	נאוה
חיי שרה	—	הגאז (ענין מיתה)
תולדות	—	מאהור
ויצא	—	גרכא
וישלח	—	איראק
וישב	—	רהאו
מקץ	—	שיגא (ענין תורה)
ויגש	—	ביאת
ויחי	—	חגאז (ענין מיתה)
שמות	—	ראשט
וארא	—	חוסינו od. נוא
בא	—	איראק
בשלח	—	עגאם (ענין שירה)
יתרו	—	שיגא od. הוסינו (ענין תורה)
משפטים	—	צבא (ענין מילה) שיגא (ענין תורה)
תצוה	—	שיגא (ענין משכן)
תשא	—	חגאז (ענין מיתה)
ויקהל	—	חוסיני
פקודי	—	נאוה
ויקרא	—	ראשט
צו	—	איראק
שמיני	—	חוסיני
תזריע	—	ביאת
[1])טהור	—	איראק

[1]) טהור = מצורע.

אחרי מות	—	הגאז (ענין מיתה)
קדושים	—	צבא (ענין מילה)
אמור	—	עשיראן
בהר סיני	—	נאוה
בחוקותי	—	נאוה od ביאת

במדבר	—	מוחייאר
נשא	—	צבא (ענין מילה)
בהעלותך	—	שיגא (ענין משכן)
שלח לך	—	איראק
קרח	—	חוסיני
חקת	—	ראשט
בלק	—	ביאת
פינחס	—	צבא (ענין מילה)
מטות	—	נאוה
מסעי	—	צבא?
דברים	—	הגאז (ענין מיתה)
ואתחנן	—	חוסיני
עקב	—	שיגא (ענין תורה)
ראה	—	איראק
שופטים	—	שיגא (ענין תורה)
תצא	—	צבא (ענין מילה)
תבא	—	איראק
נצבים	—	נאוה
האזינו	—	חוסינו
וזאת הברכה	—	עגאם (ענין שירה)
יום כפור	—	חגאז (ענין מיתה)
פסח	—	ביאת (יום א')
פסח יום ב'	—	סספאר
„ „ ג'	—	איראק
„ „ ד'	—	רהאו
„ „ ה'	—	ראשט
„ „ ו'	—	צבא
„ „ ז'	—	עגאם (ענין שירה)
„ „ ח'	—	מוחייאר
שבועות	—	שיגא (ענין תורה)
סוכות	—	שיגא (ענין תורה)
שמחת תורה	—	עגאם (ענין שירה)
פורים א'	—	אינ
פורים ב'	—	שיגא

Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie.

Von Jakob Guttmann.

(Fortsetzung.)

Wir kommen nunmehr zu den Ausführungen Schemtobs über die Lehre des Maimonides von der göttlichen Vorsehung. Wie der Endzweck des Menschen nach Maimonides in der Aneignung der Vernunfterkenntnisse und in der dadurch herbeizuführenden Verbindung mit der wirkenden Intelligenz besteht, so ist auch das Walten der göttlichen Vorsehung von dem göttlichen Erguß oder von dem Erguß der wirkenden Intelligenz auf den Menschen bedingt und erstreckt sich nur auf denjenigen, der eines solchen Ergusses teilhaftig und dadurch ein intellektuelles Wesen geworden ist, und zwar je nach dem Maaß der Vernunfterkenntnisse, die er sich angeeignet hat[1]). Danach hat die sittliche Lebensführung des Menschen und sein Gehorsam gegen die Gebote der Thora nur insofern einen Einfluß auf das Walten der göttlichen Vorsehung über ihn, als er dadurch zur Erwerbung der Vernunfterkenntnisse angeleitet wird. Auch über die Propheten und die Frommen hat die göttliche Vorsehung nur nach dem Maaße der intellektuellen Vollkommenheit gewaltet, die sie sich angeeignet haben. Diese Auffassung glaubt Maimonides auch in der Geschichte Hiobs bestätigt zu finden. Solange Hiob der Vernunfterkenntnisse und des göttlichen Ergusses entbehrte, stand er trotz aller Frömmigkeit und Tugend nicht unter der Obhut der göttlichen Vorsehung und war deshalb den über ihn her-

[1]) More III, cap. 17 u. 18.

einbrechenden Leiden schutzlos ausgesetzt. Als er dann, durch Elihu darüber belehrt, weshalb er bisher der Obhut der göttlichen Vorsehung entbehrt habe, sich die Vernunfterkenntnisse angeeignet hatte und des göttlichen Ergusses teilhaftig geworden war, da nahm auch sein Geschick eine günstigere Wendung[1]). In dem bekannten Gleichnis des Maimonides, in dem das Verhalten des Menschen der Gottheit gegenüber mit dem Verhalten der Untertanen gegenüber dem im Inneren seines Palastes weilenden Herrscher verglichen wird, werden diejenigen, die sich die Lehren des Glaubens auf dem Wege der Überlieferung angeeignet haben, ohne sich durch ihre Vernunfterkenntnis von ihrer Wahrheit zu überzeugen, denjenigen gleichgestellt, die zwar bis zum Palast des Königs gelangt, aber in denselben nicht eingetreten sind. Denjenigen, die nicht nur den Palast des Königs betreten haben, sondern auch des Anblicks des Königs gewürdigt worden sind, sind nur diejenigen zu vergleichen, die, von der Erkenntnis der natürlichen Dinge zu der der göttlichen emporsteigend, sich eine vollkommene Gotteserkenntnis angeeignet haben und, aller anderen Dinge sich entschlagend, ihren Sinn auf Gott allein gerichtet halten[2]). Aber auch die bereits erlangte Verbindung mit Gott, in der den Menschen zu erhalten der Zweck der gottesdienstlichen Übungen ist, wird dadurch unterbrochen, daß der Mensch seine Gedanken von Gott abwendet und sich mit seinen irdischen Geschäften befasst. Während dieser Zeit wendet sich auch die Obhut der göttlichen Vorsehung, die er sich durch die Vollkommenheit seiner Erkenntnis erworben hat, von ihm ab, weil sein Intellekt in dieser Zeit nur potentiell und nicht mehr aktuell ist. So erklärt es sich, daß zuweilen auch die Propheten und die Frommen, wenn sie eben in ihrer Beschäftigung mit den göttlichen Dingen ermatten, den Anfechtungen des

[1]) More III, cap. 22.
[2]) More III, cap. 51.

Schicksals ausgesetzt sind, was mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung durchaus nicht im Widerspruch steht[1]). Gegen diese Ausführung erhebt Schemtob zunächst den Einwand, daß man nach Maimonides zur Erlangung der intellektuellen Vollkommenheit, von der die Obhut der göttlichen Vorsehung bedingt sein soll, sich zuerst mit der Logik, dann mit der Mathematik, dann mit der Physik und endlich mit der Metaphysik müßte beschäftigt haben[2]), was als eine die Religion unterwühlende Ansicht zurückzuweisen ist[3]). Ferner: wenn es wahr wäre, daß der Mensch, solange seine Verbindung mit der Gottheit nicht unterbrochen ist, unter der Obhut der göttlichen Vorsehung steht, und daß die Propheten und die Frommen den Heimsuchungen des Schicksals nur dann ausgesetzt sind, wenn diese Verbindung unterbrochen wird, wie erklärt es sich, daß Propheten, wie der zur Zeit des Königs Joas lebende Sacharjah, in der Ausübung ihres prophetischen Berufes, und Fromme, wie Akiba, in der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit getötet wurden? Und wozu braucht der Mensch noch die Gebote zu erfüllen, wenn er durch die Vorstellung der getrennten Intelligenzen gleichsam eins mit der Gottheit geworden und über alle Zufälligkeiten des Schicksals hinausgehoben worden ist? Müßten endlich diejenigen, die durch die Verbindung mit den getrennten Intelligenzen der Obhut der göttlichen Vorsehung teilhaftig geworden sind, nicht auch vom Tode verschont bleiben, wenn dieser auch sonst als eine Naturnotwendigkeit anzusehen ist? Maimonides lehrt im Gegensatz zu Aristoteles, daß sich Gottes Wissen auch auf die Einzelindividuen erstrecke. Gott kennt also das Verdienst der Frommen und die Schuld der Sünder, und dennoch läßt er die Frommen unschuldig leiden. Da wäre es doch

[1]) More a. a. O.
[2]) More I, cap. 34 (Guide I, S. 123).
[3]) Emunot I, 3, S. 8b–10b.

konsequenter, mit den anderen Ungläubigen auch das Wissen Gottes von den Einzelindividuen zu leugnen, als Gott ein solches Wissen, aber keine Einwirkung auf ihr Schicksal zuzuschreiben[1]). Nach Aristoteles vollzieht sich alles mit Notwendigkeit und ist die Welt ewig; Gott kennt die Einzeldinge nicht, weil sonst eine Veränderung in seinem Wissen einträte. M. aber gibt vor, an eine Schöpfung der Welt zu glauben; er lehrt, daß Gott alle Dinge vermittelst seines Wesens erkenne; er will an die Sendung von Propheten glauben, die das Volk durch die Kraft ihrer Prophetie zur Erfüllung der göttlichen Gebote anhalten. Und dennoch kümmert sich Gott um den Frommen nicht, der diese Gebote mit Aufopferung seines Lebens erfüllt, und bestraft den Sünder nicht, der alle von den Propheten erteilten Gebote übertritt, da ja bei dem nicht zur Verbindung mit der wirkenden Intelligenz Gelangten mit dem Körper alles der Vernichtung anheimfällt[2]).

Endlich erhebt Schemtob Widerspruch gegen die auf Ibn Sîna zurückgehende Lehre, zu der auch M. und die anderen Anhänger der Philosophie sich bekennen, daß nämlich die in der Schrift und in den Erzählungen unserer Weisen erwähnten Engel mit den getrennten Intelligenzen identisch seien. Danach sollen alle diese Intelligenzen, deren oberste Gott selber ist, da ja das trennende Prinzip der Materie bei ihnen wegfällt, eine Einheit bilden, nur daß Gott die reine Ursache ist und die anderen von ihm verursacht sind. Die unterste dieser Intelligenzen wird die wirkende Intelligenz genannt. Von ihr soll der Erguß auf Moses und die anderen Propheten ausgegangen sein, wie sie überhaupt als die Spenderin der Formen zu betrachten sei, die den Menschen zu Teil werden. Schemtob will zwar nicht bestreiten, daß es solche von aller Materie und Körperlichkeit getrennte Intelligenzen gebe, da er sich sonst

[1]) Das. II, 2, S. 13b.
[2]) Das. S. 14b; II, 4, S. 15b.

mit den Grundlehren der Thora in Widerspruch setzen würde; aber ihre Identifizierung mit den Engeln glaubt er als den Lehren der Schrift und der Tradition widerstreitend zurückweisen zu müssen[1]). Wer die Engel mit den getrennten Intelligenzen identifiziert, der muß, da diese ja sinnlich nicht wahrnehmbar sind, annehmen, daß die Erscheinungen der Engel bei Abraham und Lot Traumgesichte gewesen seien, und daß alles, was von den Vorgängen in Sodom berichtet wird, in Wirklichkeit gar nicht geschehen sei. So leugnet auch M. zwar das Vorhandensein von Engeln nicht, aber sie erscheinen nach ihm dem Menschen nur im Traumgesicht, weil es zwischen der ersten Ursache und den Sphären keine anderen Wesen als die diese Sphären bewegenden Intelligenzen gibt[2]).

Im Gegensatz zu den von ihm mit solcher Entschiedenheit abgelehnten Anschauungen des Maimonides weist Schemtob mit voller Zustimmung auf die vom wahren Geist des Judentums eingegebenen Lehren hin, die, auf den den Chazarenkönig bekehrenden R. Isak Sangari zurückgehend, von dem spanischen Dichter Jehuda Halevi im Kusari vorgetragen würden[3]). Entspricht der Stand-

[1]) Das. IV, 1, S. 24b f.

[2]) Das. IV, 19, S. 45b ff. Das Kapitel schließt mit einer Berufung auf Platos Ideenlehre (S. 47a): ובשם אפלטון מצאתי שיש צורות דקות אינן מוחשות דקות פועלות, וכתב אחר כי לדעת התורה הם אשר יכנעו אל נפש האדם ושיהיו נשמעות אל השבעות בני אדם ודבורו ובו'. וזה מבת הנמוג למורה הנבובים וחבוריו בערות ספריהם, ואין תורתנו צריכה חיזוק בי מרחקיה יאבדו והאל יחברך יקרבני אליה. (Vgl. IV, 2, S. 27b). Vielleicht ist hierbei an die von Plato wohl nicht ganz ernst gemeinte Lehre von den Dämonen zu denken. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1[3], S. 932.

[3]) Das. II, 4, 15b: אך בפרק זה רצוני להעיד ולומר שכבר קדמני רבי יצחק הסנגרי זיל חבר למלך אלכוזרי המתנייר על ידי החכם הזה זה כמה שנים בארץ תוגרמה כידוע ממקצת כתבים, והחכם הזה מצאני תשובותיו החמודות חכמותיו המיוחדות על חכמתו הגדולה בתורה ובקבלה ובכל חכמות בניין מפיזרות בלשון ערב, והחכם רבי יהודה הלוי זכרו לברכה הפייטן הספרדי מצא אותם וחבר ספר מהם בלשון ערב כאשר היו והועתק ללשוננו וכו'.

punkt des Philosophen in diesem Buche, daß der Endzweck des Menschen im Erfassen der Vernunfterkenntnisse bestehe, der Anschauung des M., so bekennt sich der jüdische Gelehrte dagegen zu dem Glauben an den Gott Abrahams, den er als solchen bezeichnet, weil er zuerst dem Abraham offenbart wurde und dann ein Kennzeichen des ihm entstammenden Geschlechts geworden ist, wie die menschliche Kraft als ein Kennzeichen des Menschengeschlechts anzusehen ist. Durch dieses für die Thora und die Prophetie besonders veranlagte Geschlecht ist die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung und von der Veränderlichkeit der natürlichen Dinge in der Welt verbreitet worden. Der jüdische Gelehrte bekämpft die Ansichten der Philosophen, denen, da sie der Belehrung durch die Propheten, durch Zeichen und Wunder entbehrten, die Glaubenslehren begreiflicher Weise unbekannt geblieben seien[1]); er tritt für die Gebote der Thora, für den Glauben an Paradies und Hölle im herkömmlichen Sinne ein[2]) und zeigt, wie Gott an der Erfüllung der Gebote Wohlgefallen habe und die Menschen von den ihre Seele befleckenden Übertretungen fernhalten wolle[3]). An dieses Buch, das dem Sinne seiner Zeitgenossen leider so fern liege, sollten diejenigen sich halten, die Gott in Wahrheit dienen wollen[4]). Schemtob beruft sich auf den Gelehrten im Kusari dafür, daß die Lehren der Philosophen über die getrennten Intelligenzen und ihre Identifizierung mit den Engeln nicht auf zwingenden Beweisen beruhen[5]) und daß in der Welt nicht der Zufall walte, sondern alles sich in planvoller

[1]) Kusari I, 63.

[2]) Das. I, 5, S. 32 (ed. Cassel); III, 21, S. 229.

[3]) Das. III, 11 u. a. O.

[4]) Emunot II, 4, S. 16a: והרוצה לעבוד את אלהיו יהשוק בספר ההוא אשר הוא רחוק מלב אנשי הדורות האלה בעונות, כי עליהם נאמר ברוח הקדש: הכל סרו הבל סנו וכו׳.

[5]) Das. IV, 1, S. 26a; IV, 3, S. 27b. Vgl. Kosari IV, 25.

Weise gestalte[1]). Er stimmt der Bemerkung des Kusari zu, daß die Heiligung des Sabbaths sich auf den Glauben an die Schöpfung gründe, und der daran sich knüpfenden Ausführung, daß Israel durch die Offenbarung am Sinai darüber aufgeklärt werden sollte, daß Gott mit den Menschen reden könne, um auch nach dieser Richtung hin jedem Zweifel an der Sendung Moses vorzubeugen[2]). Stillschweigend eignet er sich die Lehre des Kusari an von der Auslese, die Gott in der Menschheit getroffen, und wie er seinen Geist auf die von ihm Auserwählten als den Kern der Menschheit übertragen habe[3]).

Große Verehrung hat Schemtob für Nachmanides, wenn er es ihm auch, wie bereits bemerkt[4]), zum Vorwurf macht, daß er Maimonides mit nichtigen Gründen gegen die wider ihn erhobenen Bedenken zu rechtfertigen suche. Er verteidigt N. gegen einen Anhänger der Philosophie, der ihm die Unterscheidung zwischen Möglichem und Unmöglichem abspricht, weil er die Ansicht des Maimonides bestreitet, daß die Erscheinung der Engel bei Abraham als Traumgesicht aufzufassen sei[5]). Auf N. beruft er sich für die Ansicht, daß es auch auf dieser Welt einen Ort gebe, der als Paradies anzusehen sei[6]), und ferner dafür, daß die Reden des Elihu im Buche Hiob auf Überlieferung durch die Propheten beruhen[7]).

Der Kampf gegen die der Philosophie entstammenden Irrlehren bildet für Sch. nur die Vorbereitung zu seinem

---

[1]) Das. V, 1, S. 49b. Vgl. Kosari V, 20.

[2]) Das. VIII, 12, S. 96b. Vgl. Kosari I, 87.

[3]) Das. VII, 4, S. 77b. Vgl. Kosari I, 47; I, 95; II, 12 u. a. O.

[4]) Vgl. oben S. 188.

[5]) Emunot IV, 1, S. 25b.

[6]) Das. VI, 6, S. 65a; VI, 8, S. 68a. Vgl. Nachmanides שער הגמול (ed. Warschau) S. 14a.

[7]) Das. VII, 1, S. 74a; VII, 3, S. 76a; VII, 7, S. 82a. Vgl. שער הגמול S. 7b. VIII, 17, S. 102b führt Sch. die Erklärung des N. zu Exod. 33, 19 f. an.

eigentlichen Thema, zu der Darstellung der Lehren der Kabbala, die ihm als der Quell der heiligsten Offenbarungen gilt, und in der er eine Aufklärung über die tiefen Geheimnisse sucht, die aller menschlichen Weisheit verschlossen bleiben. Maimonides freilich habe, weil er den Philosophen anhing, die über die Kabbala handelnden Schriften unbeachtet gelassen, und er hätte sie, da es ihm an einer Überlieferung fehlte, auch nicht verstehen können[1]). Umso rückhaltsloser bekennt er sich zu den Lehren der Kabbala, deren Ursprung nach ihm bis in die ersten Anfänge des Menschengeschlechts hinaufreicht. Er nimmt gläubig die angebliche Überlieferung hin, daß das Buch Rasiël dem Adam verliehen worden sei[2]), und beruft sich auf das im ספר המלכוש, das einen Teil des Buches Rasiël bildet[3]), enthaltene Gebet Adams[4]). Er hält das im Sohar erwähnte Henochbuch für authentisch[5]) und die den Titel מעיין חכמה »Quelle der Weisheit« führende Schrift für ein Werk Moses[6]). Die kabbalistische Literatur wird von ihm in ihren echten und in ihren pseudepigraphischen Erzeugnissen in einer Ausdehnung benutzt, wie sie vielleicht bei keinem anderen Autor nachgewiesen werden kann. Manche dieser Schriften sind uns überhaupt nur aus ihrer Erwähnung bei Schemtob bekannt. Am häufigsten wird von ihm das Buch Bahir erwähnt, von dem er im Namen des von ihm als großen Kabbalisten bezeichneten R. Jizchak ha-Cohen[7]) berichtet, daß es aus Palästina zu den alten deutschen Kabbalisten

---

[1]) Das. III, 5, S. 23a.

[2]) Das. VIII, 2, S. 85b; VIII, 3, S. 86b.

[3]) Das. III, 3, S. 21a.

[4]) Das. VII, 11, S. 72b. Vgl. Sepher Rasiel, S. 3a.

[5]) Das. III, 4, S. 21b.

[6]) Das. IV, 7, S. 32b. Diese Schrift ist vielfach als Anhang zum Sepher ha-Bahir abgedruckt.

[7]) Vgl. Jellinek, Beiträge zur Gesch. der Kabbala II, S. 64. Zunz, in seinen Gottesdienstlichen Vorträgen, verweist an zahlreichen Stellen für die kabbalistische Literatur auf Schemtobs Emunot.

gekommen sei und sich von diesen, allerdings nicht vollständig, bei den provenzalischen und spanischen Gelehrten verbreitet habe[1]). In der Lehre von den Sephirot folgt er nach seiner Angabe der Darstellung, die Josef ben Abraham Ibn Gikatilla (13. Jahrhundert) in seinen Schriften שערי צדק, ספר האורה (auch שער השמים genannt) und מרכבת יחזקאל gegeben hat[2]).

Wir verzichten auf eine den Leser kaum interessierende Wiedergabe der von Schemtob vorgetragenen kabbalistischen Lehren und beschränken uns darauf, einige bemerkenswertere Punkte hervorzuheben. Er tritt für den in dem Wortsinn gewisser Thorastellen und in einigen Aussprüchen der Weisen begründeten Glauben an die Existenz von Engeln des Verderbens, von Dämonen und Gespenstern ein und spricht sich für den Glauben an die Wirksamkeit der Zauberei aus[3]). Die der Spekulation Ergebenen hätten

[1]) Das. VIII, 9, S. 94a: והוא הספר הבהיר המיוסד בלשון ירושלמי הוא היקר מוהב ומפו רבו, אשר גלה ברמזים וסתרים ונעלמים למשכילי ישראל חברת החכמים ישיבת ישישים וקדושים ר' נחוניה ב"ה, והספר ההוא בא מארץ ישראל לחסידי הקרמונים חכמי אשכנז המקובלים ומשם הופיע והגיע עד קצת הגאונים הקדומים רבני פרובינסיא הרודפים אחר כל מיני חכמות הרשומות יודעי דעת עליון, אפס קצהו ראו וכלו לא ראו כי לא הגיע לידם מלואו ושלמותו וכו' Vgl. das. III, 2, S. 19b: ובספר הקדוש הנקרא ספר הבהיר הוא מדרש רבי נחוניא בן הקנא אביר הרועים, רבו של ר' ישמעאל כהן גדול, והספר ההוא מקצתו חכמי אשכנז הזקנים מסרוהו נאון לנאון עד שהגיע לגאוני פרובינצא הקדמונים ומשם בא לספרד, ובו סוד האמונה ואם בתבלית ההסתר וכו'.

[2]) Das. IV, 11, S. 37b: עד כאן מה שבוונתי לכתוב עתה באלו הג' מפירות וממכתי על ספרי המקובלים שהאריכו בכל ספירה וספירה בספר האורה וישארי צדק ושארן ספרים מהוברים בקדושה ובטהרה בלי שבוש. Das. IV, 13, S. 45b: והרוצה לעמוד על הדבר היטב יעיין בספר האורה ובספר שער השמים שחבר המקובל הגדול הר' יוסף בן גיקיטיליא ומה שפירש במרכבת יחזקאל. Das. IV, 19, S. 46b: והחכם הגדול הר' יוסף הנזכר למעלה כתב מהעתקות מספר הזהר ושאר ספרי המקובלים הקדמונים אל יליזו דברים אלה. Das. S. 47a: מלבך והתבונן בהם, אל תט ימין ושמאל מהם, כי הן עקר שהכל תלוי בו וכל הנבואות וקבלת אבותינו מעידה עליהם ובהתבונן היטב תעמוד התורה והנבואה והאהרות והמצוות והעבודות והתפלות על עמדן. Über die Schriften Josef Gikatillas Vgl. Jellinek, Beiträge II, S. 57 ff.

[3]) Den Glauben an die Zauberei weist übrigens auch Ger-

dies alles geleugnet, weil sie, die Tradition verschmähend, alles verwerfen, was nicht durch die sinnliche Wahrnehmung oder durch die Vernunft erfaßt werden kann. Die Annahme von bösen Mächten ist nach ihrer Ansicht auch deshalb abzulehnen, weil sie folgerichtig zum Dualismus führe, da von Gott als dem absolut Guten und Vollkommenen nur das Gute und Vollkommene und nicht das Böse und Unreine ausgehen könne. Es gehört jedoch zu den Grundlehren der Thora und ist eine nach den Lehrern der Kabbala bis auf Adam und Moses zurückgehende Tradition, daß es solche böse Geister gibt, daß Gott, wie er gute Wesen geschaffen hat, um den Menschen zum Guten anzuleiten, so auch böse, die ihn zum Bösen zu verführen suchen[1]). Unter Berufung auf die hervorragendsten Lehrer der Kabbala bekennt er sich zu der auch von den älteren Philosophen vertretenen, von den neueren aber und auch von Saadja verworfenen Lehre von der Seelenwanderung, in der er die befriedigendste Lösung erblickt für die schwierige und soviel erörterte Frage, woher es komme, daß es den Frommen im Leben oft schlecht und den Gottlosen gut gehe[2]). Dagegen bekämpft er den zwar in das hohe Altertum hinaufreichenden und auf eine prophetische Eingebung zurückgehenden, aber durch schwere Mißverständnisse entstellten Glauben an einen Einfluß der Gestirne auf die Gestaltung der menschlichen Schicksale und hält es für ein Glück, daß die zahlreichen darüber verfaßten Schriften in den Stürmen und Umwälzungen des Völkerlebens untergegan-

sonides (Milchamot Adonai VI, 2, 14, S. 463, ed. Leipzig) nicht ab und Simon ben Zemach Duran bekennt sich, von Nachmanides beeinflußt, gleichfalls zu dem Glauben an die Wirksamkeit der Zauberei, wie er auch den Widerspruch der Philosophen gegen den Dämonenglauben für unberechtigt hält. Vgl. Guttmann, die Stellung des Simon b. Zemach Duran in der Geschichte der jüd. Religionsphilosophie in dieser Monatsschrift, Jahrg. 52, S. 659.

[1]) Emunot V, 1 ff.

[2]) Das. VI, 1 ff.

gen sind. Die Thora verwirft diesen Glauben (Deut. 4, 19), und wenn in unserem Schrifttum von einem Einfluß der Gestirne die Rede ist, so ist damit nicht gemeint, daß von den Gestirnen selbst eine solche Einwirkung ausgehe, sondern daß sie als Werkzeuge Gottes diese Einwirkung ausübten[1]).

II. Die Söhne des Schemtob ben Josef.

So achtenswert die fromme Gesinnung ist, aus der der von Schemtob unternommene Kampf gegen die Anhänger der »griechischen Weisheit« unter seinen jüdischen Zeitgenossen hervorgegangen ist, seine Reaktionsbestrebungen sind ohne besonderen Erfolg geblieben. Wie wenig es ihm gelungen ist, einen Einfluß auf den weiteren Entwicklungsgang des jüdischen Geisteslebens auszuüben, das zeigt sich in geradezu überraschender Weise in seinem engsten Familienkreise. Seine eigenen Söhne sind so wenig in den Spuren ihres Vaters gewandelt, daß sie sich vielmehr um die Förderung der von ihm so heftig bekämpften Wissenschaft auf das eifrigste bemüht haben. Mit Josef ben Schemtob, dessen Beurteilung der Stellung seines Vaters zur Wissenschaft wir bereits am Eingang dieser Abhandlung Erwähnung getan haben, werden wir im weiteren uns eingehender zu beschäftigen haben. Ein anderer Sohn, Namens Isak, von dem Steinschneider vermutet, daß er mit dem als Verfasser eines Kommentars zur Metaphysik des al-Gazzali erwähnten Isak ben Schemtob identisch sei[2]), hat einen Kommentar zum More verfaßt, in dem er, für Maimonides eintretend, die Kampfesweise seiner Gegner, zu denen doch in erster Reihe sein Vater gehörte, auf das schärfste zurückweist[3]).

[1]) Das. IX, 1 ff.

[2]) HÜs. S. 320.

[3]) Mose Alaschkar השגות S. 6 a führt einer polemischen Bemerkung Schemtobs gegenüber das Folgende an: אמר הכותב, כמה נטה לבו

solche Annahme höchst unwahrscheinlich ist. Daß aber die Zaddukäer die Polygamie nicht verwarfen, ergibt sich aus der Mitteilung R. Josuas, der als amtierender Levite im Tempel[1]) sicher mit den Verhältnissen in den hohepriesterlichen Familien bekannt war, daß in der Familie des zaddukäischen Hohepriesters Kaïaphas Polygamie üblich war[2]). Ebenso läßt sich nachweisen, daß die Nichtenehe unter den Zaddukäern vorkam, wie aus dem Berichte des Josephus über eine solche Ehe Josephs, des Hauptes der Tobiaden, hervorgeht. Denn daß diese Aristokraten, die noch dazu mit dem regierenden Hause der Hohepriester eng verwandt waren, zu den Zaddukäern gehörten, wird wohl niemand bezweifeln[3]).

Wir können aber noch weiter gehn und behaupten, daß manche Halachah in unserer Schrift nicht allein antizaddukäisch, sondern zugleich pharisäisch ist. Eine solche Halachah ist die 11, 8 erwähnte, wonach es am Sabbath verboten ist, von beziehungsweise nach der Sackgasse מבוי zu »tragen«. Dieses schon den Schulen Schammais[4]) und Hillels — Erub. I, 2 — bekannte Verbot wurde nach der ausdrücklichen Angabe der Mischnah[5]), Erub. VI, 1 von den

[1]) Sifre Num. 116 und Arakin 11 b.

[2]) Tosefta Jeb. I, 10 und Parallelstellen; vgl. ausführlich darüber oben S. 295 f.

[3]) Vgl. Josephus, Antiq. XII, 4, 6. Die Frage über den historischen Wert dieses Berichtes ist für uns irrelevant! Josephus fand jedenfalls nichts Auffälliges an dem Bericht, daß ein hervorragender Zaddukäer seine Nichte heiratete, und das genügt uns. Es sei nebenbei bemerkt, daß die jüdische Legende — vgl. meine Legends of the Jews IV, 81 — die Geburt Davids mit ähnlichen Zügen versieht, wie die des Tobiaden Hyrcanos bei Josephus.

[4]) Vgl. meine Bemerkung zu Geiger, קבוצת מאמרים S. 387, wo ich nachgewiesen habe, daß diesen beiden Schulen schon eine alte Halachah über die gesetzliche Definition des מבוי vorlag. Die Schreibweise מובה in unserer Schrift, 11, 8 ist nach Ezekiel 43, 11 zu erklären.

[5]) Wie schon R. Im. Ricchi in seinem Kommentar הון עשיר z. St. ganz richtig bemerkte, kann darüber kein Zweifel herrschen, daß der

Zaddukäern nicht anerkannt. Diese verwarfen daher die pharisäische Institution des ערוב, weil sie der Ansicht waren, daß der מבוי als Privatbesitz, רשות היחיד, zu betrachten sei, weswegen keine besonderen Vorrichtungen nötig waren, um das Tragen nach demselben zu ermöglichen. Geiger[1]) allerdings, gemäß seiner Theorie über »die konservativen Zaddukäer und die fortschrittlichen Pharisäer«, behauptet, daß die Verwerfung des ערוב seitens der ersteren seinen Grund darin habe, daß sie das Verbot des »Tragens« nach dem מבוי durch den ערוב nicht als aufgehoben ansahen[2]). Es ist ihm aber das Mißgeschick widerfahren,

---

Ausdruck »Erubleugner« מי שאינו מודה בערוב in der Mischnah die Zaddukäer einschließt, und wenn — Erub. 31b — die Samaritaner darunter verstanden werden, so heißt es nur so viel wie: Samaritaner und andere Sectierer. In Babylonien gab es kaum Zaddukäer, wohl aber Samaritaner — vgl. z. B. Gittin 45a: בי כותאי, wohl eine samaritanische Niederlassung — so daß dem Babylonier R. Chisda, der übrigens auch sonst mit samaritanischen Verhältnissen sich vertraut zeigt — Pes. 51a; Gittin a. a. O.; Sanhedr. 21b — die Samaritaner als Beispiel für die Häretiker der Mischnah am Nächsten lagen. Die Frage des Talmud . . . צדוקי מאן דכר, Erub. 68b hebt nur die Schwierigkeit hervor, daß aus dem ersten Teile der Mischnah nicht hervorgeht, daß die Tannaim über den Status der Zaddukäer in dieser Angelegenheit verschiedener Ansichten waren, während im zweiten Absatz der Mischnah dies ohne weiteres vorausgesetzt wird. Die Schwierigkeit, die Ricchi und schon vor ihm R. Jom Tob aus Sevilla, RJTBA, an dieser Stelle des Talmud fanden, existiert gar nicht.

[1]) Urschrift 147–148. Nachgel. Schriften III, 290; Jüd. Zeitschrift II, 24 und קבוצת מאמ' 67; er wirft den Amoräern Mißverständnis der Mischnah vor, weil sie nicht bemerkten, daß in derselben מי שאינו מודה בערוב für Zaddukäer steht; nach dem in der vorhergehenden Bemerkung Gesagten, ist das Mißverständnis nicht auf der Seite der Amoräer, sondern auf der Seite Geigers. Übrigens sind ihm die oben erwähnten Bemerkungen Ricchis und RJTBAs entgangen, die schon die Frage erörtern, ob צדוקי in den »Erubleugner« einbegriffen ist.

[2]) Wie aber ein solcher rigoroser Beobachter des Sabbath von der Mischnah in einem Atemzug mit dem Heiden genannt werden konnte, sagt uns Geiger nicht. Es sei zugleich bemerkt, daß Geiger

daß er nicht die zitierte Mischnah zu Ende las, sonst hätte er sich leicht von der Haltlosigkeit dieser Behauptung überzeugen können. Rabban Gamaliel[1]), wird daselbst behauptet, hatte einen zaddukäischen Nachbarn, mit dem er gemeinsam den מבוי teilte, da derselbe den מבוי am Sabbath benützte, ohne daß er sich am Erub beteiligte, wurde es R. Gamaliel beinah unmöglich gemacht den מבוי zu benutzen. Also waren es die Pharisäer, die ohne Erub das Tragen nach dem מבוי verboten, während die Zaddukäer es gestatteten, und mit den ersteren stimmt unsere Schrift, wenigstens in Bezug auf das Verbot des Tragens, überein. Übrigens ist es höchst wahrscheinlich, daß die Zaddukäer überhaupt nicht das Verbot des Tragens anerkannten. Wenigstens spricht der einfache Sinn der Mischnah[2]) Horajjot I, 3 für eine solche Annahme, wenn auch der Talmud — 4a — es für ganz undenkbar hält, daß die Zaddukäer das Jeremia XVII, 21 erwähnte Verbot des Tragens nicht anerkannten, und die Mischnah in ganz un-

die verschiedenen Formen des ערוב nicht auseinander hält, denn aus seiner Auffassung von der strengen Sabbathruhe der Zaddukäer, die keine »Erweiterung der Sabbathgrenze« gestatten — ערוב תחומין — folgt noch lange nicht die Verwerfung »der Vereinigung der Höfe«, wovon in unserer Mischnah die Rede ist; vgl. auch meine Bemerkung zu Geiger קבוצת מאמר' 387.

[1]) Die Lesart schwankt — vgl. Var. Lect. z. St. — zwischen R. Gamliel und R. Simon ben Gamliel; falls die zweite Lesart die richtige ist, wird man annehmen müssen, daß R. Sim. b. Gam. der erste und nicht der zweite gemeint ist, denn der Fall spielte sich in Jerusalem ab, wo nach der Zerstörung des Tempels keine Juden wohnten. R. N. Ch. Z. Berlin in seinem Werke עצי אלמוגים 191a bietet R. Gamliels die geistreiche Vermutung, daß dieser zaddukäische Nachbar des der Apostel Paulus gewesen sei, jedoch ist es nicht gerade wahrschein lich, daß Paulus, nachdem er Christ geworden war, noch nachbarliche Beziehungen mit seinem ehemaligen Lehrer aufrecht erhalten hätte.

[2]) Die Mischnah sagt zwar nicht ausdrücklich, daß es Zaddukäer sind, die dieses Gesetz verwerfen, aber mit Rücksicht auf Sanh. XI, 3 unterliegt es keinem Zweifel, daß die Mischnah an die Zaddukäer dachte, wie auch der Talmud richtig erklärt.

haltbarer Weise zu erklären sucht. Abgesehen davon, daß es noch sehr fraglich ist, ob die Zaddukäer die Autorität der Propheten[1]) anerkannten — die Kirchenväter behaupten, sie täten es nicht — ist zwischen »dem Tragen einer Last« ואל תשאו משא, wovon in Jerem. a. a. O. die Rede ist, und dem nach Ansicht der Halachah verbotenen Tragen ein so wesentlicher Unterschied, daß man die Autorität Jeremias wohl anerkennen kann und doch nicht den Pharisäern zustimmen muß, daß man durch das Tragen »eines Körnchens« eine Todsünde begehe[2]).

[1]) Vgl. weiter unten Abschnitt V.

[2]) Vgl. weiter unten, wo die Ansicht der Karäer über diese Jeremiastelle angeführt ist, die mit Bezug auf das Tragen die rabbanitische Rigorosität nicht teilen. Übrigens ist wohl daran zu erinnern, daß nach Ansicht des Talmud — Bab. kamma. 2b — Gesetzliches nicht aus den Propheten hergeleitet werden kann דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, so daß es gar nicht befremdend wäre, falls die Zaddukäer diese Prophetenstelle nicht für eine bindende Norm ansahen; vgl. auch meine Geonica I, 81 über die biblische Quelle für das Tragen, die den Amoräern manche Schwierigkeiten verursachte.

(Fortsetzung folgt.)

Ein neuentdecktes Grabgedicht einer römischen Jüdin.

Von **Stephan Brassloff.**

In einer Abhandlung über die neuentdeckten Inschriften jüdischer Katakomben von Rom, welche jüngst in der Wiener Festschrift für Theodor Gomperz erschienen ist[1]), hat Eugen Bormann eine sehr interessante metrische Grabschrift einer römischen Jüdin publiziert, ein Denkmal aus der römischen Kaiserzeit, das zu den lehrreichsten gehört, die aus dem Boden von Monteverde bisher zutage gefördert wurden und insbesondere für die Entwicklung der jüdischen Glaubenslehre wichtige Aufschlüsse bietet. Ich möchte im Folgenden die Inschrift den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen und anschließend einige Bemerkungen zur inhaltlichen Würdigung hinzufügen in der Erwartung, daß Kundigere die Einreihung dieses Denkmals in den großen, religionsgeschichtlichen Zusammenhang besorgen werden. Der Wortlaut des Epitaphs, welches eine poetische Erweiterung der einfachen Grabschriftformel *Hic . . . sita est* (Ἐνθάδε κεῖται) darstellt, ist folgender:

Hic Regina sita est tali contecta sepulcro,
quod coniunx statuit respondens eius amori.
Haec post bis denos secum transegerat annum
et quartum mensem restantibus octo diebus,
rursum victura, redditura ad lumina rursum.
Nam sperare potest ideo quod surgat in aevom
promissum, quae vera fides dignisque piisque;
quae meruit sedem venerandi ruris habere.

[1]) Wiener Studien XXXIV. Band, 1. Heft S. 358 ff.

ſhoc tibi praestiterit pietas, ſhoc vita pudica,
ſhoc et amor generis, ſhoc observantia legis,
coniugii meritum, cuius tibi gloria curae.
ſhorum factorum tibi sunt speranda futura,
de quibus et coniunx maestus solacia quaerit.

In dieser Inschrift tritt, wie bereits Bormann hervorgehoben hat, eine Mischung römischer und jüdischer Elemente zutage. Die Latinisierung des Namens der Verstorbenen (*Regina* = *Malka*) und die Wahl des Idioms, der römischen Volkssprache[1]), zeigen wiederum, wie auch in den Kreisen der stadtrömischen Judenschaft, welche am meisten an der nationalen Sprache und Sitte, sowie den jüdischen Religionsvorschriften festgehalten haben, — und das sind ja im Allgemeinen die Juden, welche hier am Monteverde ihre Toten bestatteten — sich dem assimilierenden Einfluß der römischen Kultur selbst auf dem Gebiete des Privatlebens nicht zu entziehen vermochten[2]); römischem Vorbilde folgt die Akklamation der Verstorbenen im zweiten Teil der Inschrift und die Hervorhebung ihrer Tugenden und Verdienste, insbesondere der musterhaften Ehe mit dem Stifter des Grabmals. Als jüdisch bezeichnet Bormann mit Recht die *observantia legis,* wobei es m. E. zweifelhaft bleibt, ob darunter die Erfüllung der Gebote der Thora oder auch der sich daran anschließenden rabbinischen Tradition zu verstehen ist. Die Ausgrabungen in den Katakomben am Monteverde haben manches ergeben, was für die Anerkennung, manches was für ihre Ablehnung seitens der hier beerdigten Juden spricht. Jüdisch ist ferner die Betonung des *amor generis,* der Liebe zur Verwandtschaft, zum Stamme.

[1]) Der Volkssprache gehört an *nam* = wahrhaftig (Beispiele dafür von mir im Vocabularium iurisprud. Rom. tom. IV. s. v.), ferner die Konstruktion *sperare quod,* und das Futurum exactum *praestiterit* für das Futurum.

[2]) Darüber Müller, Die jüdischen Katakomben von Monteverde S. 93.

Bormann hat richtig erkannt, daß darunter nicht etwa die Liebe zu den Kindern verstanden werden könne; es ist in der ganzen Inschrift nirgends angedeutet, daß die Verstorbene solche hinterlassen hat, und der betrübte Gatte findet lediglich in der Hoffnung auf das frohe Schicksal, das der Verschiedenen im Jenseits beschieden ist, seinen Trost. Ich möchte überhaupt im Gegensatze zu Bormann eine bedeutend kürzere Dauer der Ehe annehmen. Die Worte in Z 3 ff. werden von ihm dahin gedeutet, daß Regina mit ihrem Gatten 21 Jahre, 3 Monate und 22 (23) Tage zusammen gelebt habe. Ich fasse in der Inschrift den Akkusativ nach *post* als die Dauer ihres Lebens vor der Ehe auf und übersetze: »sie hat nach ihrer Heirat im einundzwanzigsten Lebensjahre mit ihm ein Jahr, vier Monate, weniger acht Tage zusammen gelebt.« Hiezu paßt besser die rühmende Hervorhebung der *vita pudica,* deren Betonung bei einer noch jugendlichen und begehrenswerten Frau weit eher zu tolerieren ist, als bei einem Weibe, das bereits das kanonische Alter erreicht hat. Aber die Liebe zur Verwandtschaft ist etwas, dessen Hervorhebung vollkommen dem Geist des Judentums in der Diaspora entspricht; sie ist ein Zug, der in bemerkenswerter Weise auch in der Grabarchitektur am Monteverde, in den aufeinander getürmten Sarkophagen der Angehörigen einer Familie, zutage tritt.

Der Herausgeber nimmt in unserer Grabschrift neben dem römischen und jüdischen noch ein drittes Element, das christliche, an; er führt die schönen Worte, welche der Verstorbenen das ewige Leben als Lohn ihres frommen, und tugendhaften Wandels künden, auf die Einwirkung des Apostels Paulus zurück, der, wie von ihm treffend ausgeführt wird, im Kreise der aus kaiserlichen Sklaven und Freigelassenen jüdischer Herkunft zusammengesetzten Synagogengemeinden seine Wirksamkeit entfaltet hat. Christlich sei, was von der *sedes venerandi ruris,* von ihrem Sitz im Paradies gesagt wird und ebenso die Verheißung der Ewigkeit

für den wahren Glauben, *quae vera fides*. Hierin kann ich Bormanns Erklärung nicht beistimmen. M. E. ist in unserer Stelle von der Verheißung des ewigen Lebens als Lohn für den wahren Glauben keine Rede: *quae vera fides* ist eine in das Satzgefüge eingeschobene Paranthese und die Worte in Z. 6 ff. sind so zu übersetzen: »Wahrhaftig, sie kann hoffen, daß sie sich in die Ewigkeit erheben wird, welche nach der wahren Glaubenslehre den Würdigen und Frommen verheißen ist, sie, die es verdient hat, einen Sitz im ehrwürdigen Lande zu haben.« So aufgefaßt stimmt die Stelle vollkommen mit den eschatologischen Vorstellungen überein, wie sie sich schon vor der Zeit der Abfassung unserer Inschrift im Schoße des Judentums, unbeeinflußt von der neutestamentlichen Predigt, zu einer festen Lehre verdichtet hatten; die *vera fides* ist die Religionslehre der Pharisäer, der Frommen, wie sie sich im Gegensatz zu den Sadduzäern, den Männern der Welt, nennen. Der pharisäischen Lehre von der Unsterblichkeit, die vermutlich unter dem Einfluß der persischen Religion entstanden ist, entspricht die Beschränkung der Verheißung ewigen Lebens auf die Frommen und Würdigen, daß die Seele dessen, der die Gebote Gottes achtet, zum Himmel aufsteigt, um in Gottes Nähe unter dem Throne seiner Herrlichkeit zu weilen, auf die Zeit der Welterneuerung harrend[1]), während den Frevler ewige Verdammnis trifft. Zweifelhaft ist mir, was *venerandum rus* bedeutet, ob das Paradies, wie Bormann annimmt, oder das heilige Land, Palästina. Beide Auslegungen würden mit jüdischen Religionsanschauungen im Einklang stehen. Es würde dem jüdischen Rabbinismus entsprechen, daß der Fromme im Lande des Lebens, im Paradies seine weitere Existenz führt, in dem Lande, in welchem dem Menschen ohne die Sünde des ersten Menschenpaares von vornherein ewiges Leben beschieden war. Aber auch

[1]) Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums S. 208 ff.

die andere Auffassung führt zu einem hier möglicherweise zugrundegelegten, bekannten Glaubenssatz. Die Lehre von der Unsterblichkeit und der Auferstehungsgedanke stehen in engem Zusammenhang mit den messianischen Hoffnungen, und es ist nur eine folgerichtige Konsequenz dieser in ihrem Ursprunge durchaus nationalen Idee, wenn die Auferstehung an den Aufenthalt im heiligen Lande geknüpft wird. Die volkstümliche Vorstellung geht dahin, daß an jenem Tage, an welchem die große Hoffnung sich erfüllen wird, die Gebeine der Verstorbenen in das heilige Land rollen werden, um dort zu neuem ewigem Leben zu erstehen[1]). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese territoriale Beschränkung der Auferstehungsidee auch dem Verfasser unserer Grabschrift vorgeschwebt hat.

[1]) Kohler a. a. O. S. 292 ff.

★

Die Makamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden.

Von A. Z. Idelsohn.

Ein bis jetzt unerforschtes Problem ist die jedesmalige Bezeichnung arabischer oder persischer Namen, die an der Spitze eines jeden Gedichtes der bekannt gewordenen hebräisch-orientalischen Diwane stehen, abgesehen von dem angegebenen לחן, der Melodie, nach welcher das betreffende Gedicht zu singen ist.

Solche Namen haben die Diwane des Israel Nagara, wie auch alle nach Nagara geschriebenen und gedruckten Liedersammlungen. Diese Namen sind die sogenannten Makamat, Hebräisch = קול הנרה das soviel wie Tonweise, oder Tonart bedeutet. Demnach sind die Gedichte der genannten Liedersammlungen nach musikalischen Regeln geordnet; nach den Tonarten der ihnen angepassten Melodien. Folglich ist die Zuhilfenahme der Musiktheorie für die Erklärung der hier behandelten Materie unbedingt notwendig. Dieses betonte bereits Bacher in seinem Aufsatze über den Diwan des Nagara (Revue des Études Juives Tome L, VIII ff). Besagte Namen der Makamen sind als termini technici in der musikalischen Welt des Orients allgemein bekannt, und sind blos ein Teil von der großen Makamenfamilie der arabisch-persischen Musik. Nur die volkstümlichen oder die im Volke bekannt gewordenen Makamen der arabischen respektive persischen Musik sind in den hebräischen Liedersammlungen zu finden. Bei deren Umschreibung mit hebräischen Lettern sind manche Namen verunstaltet worden und es ist daher ein zweckloses Bemühen, dieselben nach

der hebräischen Umschreibung zu erklären.[1]) Ein jeder Dichter transscribirte die Namen nach Belieben oder nach der landläufigen Aussprache.

Die Namen der Makamat wurden bereits im 10. bis 12. Jahrhundert von arabischen Philosophen und Wissenschaftler festgestellt. (Vgl. darüber Ambros, Geschichte der Musik I. kap. Persien; Collangettes »Musique Arabe« im Journal Asiatique 1904—8). In der allerletzten Zeit schrieb ein arabischer Musiker in Cairo, Darwisch Muhammed, einen Leitfaden für die arabische Musik als Einleitung zu seinem Diwane »Safaa il aukat fi 'alĕm il naghamaât,« woselbst er die jetzt im Gebrauche stehenden Makamen erläutert[2]). Nach seiner Orthographie sowohl als nach der eines anderen arabischen Diwan, ebenfalls in Cairo gedruckt, zitiere ich hier die Namen der Makamat in ihrer arabischen Form.

Zu näherem Verständnis der Principien der Makamen sei Folgendes gegeben.

Makam[3]) bedeutet im engen Sinne des Wortes Ton, was die orientalischen Juden mit קול übersetzen, im weiten Sinne aber bezeichnet es Tonweise oder Modus, worin Tonleiter, d. h. eine bestimmte ihm eigene Reihe von Tonstufen und Weise, eine Motivgruppe die im Volke oder in einem Stamme populär ist. Eine jede Melodie m u ß nach den Merkmalen eines bestimmten Makams komponiert sein. Eine neue Melodie komponieren heißt eine beliebige Tongruppe und Motivgruppe der f e s t s t e h e n d e n Makamat so zu variieren, daß dadurch irgend eine neue Wendung entstehe. Es ist demnach klar, daß einem Musiker jede Originalität schon von vornherein völlig genommen ist. Hierin erkennt

[1]) Vgl. Bacher im erwähnten Aufsatze; manche seiner Erklärungen sind infolge dessen ganz unhaltbar.

[2]) Viel gründlicher und ausführlicher ist Muhammed El-Chulay in seinem Werke »il-Musika eš-šarkije«. Cairo 1903.

[3]) Makâm = مقام plur Makamât مقامات, so in der Umgangssprache. Vgl. El-Chulay a. a. o. S. 41.

man die Starrheit des orientalischen Konservatismus, der die Erfindungskraft der Musik ebenso wie in den Š i'r der Kaside lahm gelegt hat. Diese Tradition von acht Jahrhunderten ist einem jeden arabischen Musikanten zu Fleisch und Blut geworden, daher auch die Monotonie der arabischen Musik.

Man spricht also in erster Linie vom Makam und dann von dem לחן, das nur eine Variation des Tonmodus ist. Indessen steht es einem jeden Musiker oder Komponisten frei, den einen oder den anderen Makam als Thema zu seinem Lahn zu wählen, wodurch mancher Makame gelegentlich, dank der Vorliebe für ihn seitens eines berühmten Sängers, zu großer Popularität gelangte. Solche Popularitäten sind aber nicht immer von großer Dauer; andere Berühmtheiten verdrängen ihn bald. Dieses erklärt, warum manche Makamen in dem einen Diwan stark, in den anderen aber nur wenig vertreten sind oder gar fehlen. Im allgemeinen kann man sagen, daß folgende Makamen immer mehr oder weniger im Gebrauche standen:

1. Rast	راست	9. 'Irâk	عراق
2. Mahûr	ماهور	10. Aug	اوج
3. Bajat	بيات	12. Rĕhâw	رهاو
4. Saba	صبا	13. Sasgar	سس‌كار
5. Higâz	حجاز	14. 'Agam od. Newruuz	عجم نوروز
6. 'Uschak	عشاق	15. Nâwa	نوا
7. Busĕlik	بسليك	16. Husêni	حسينى
8. Siga	سيكه	17. Garga	جاركاه

Periodisch auftretende Maqamen:

1. Pengka	فنجكه	6. Muhajer	مخير
2. Farahnak	فرحناك	7. Uzâl	عزال
3 Mahurani	ماهورانى	8. Isfahân	اسفهان
4. Nahâwând	نهوند	9. 'Aschirân	عشيران
5. 'Erzbar	عرزبار	10. Schahnâz	شهناز

11. Sunbula	سبله	15. Must'aar	مستعار
12. Schawrâk		16. Schûri	شوری
13. Raměl	رمل	17. Duga	دوکه
14. Ḥisâr	حسار		

Sie sind teils arabischen teils persischen Ursprungs, und wurden 1. von Gegenden und Städten, 2. von Begebnissen, 3. von dem Charakter der Tonweise selbst, 4. von der musikalischen Terminologie abgeleitet.

Zu 1. gehören: Higaz, in dieser Gegend übliche Gesangsweise, 'Irâk, im südlichen Mesopotamien übliche Gesangsweise, 'Agam,[1]) in Persien übliche Gesangsweise.

Rĕhaw,[2]) eine angebliche Stadt, woselbst Pythagoras den 7. Ton erfand.

(persisch) Nahawand, eine Stadt im nördlichen Persien, woselbst eine besondere Weise erfunden wurde.

» Ispahan, nach der persischen alten Metropole.

» 'Aschiran?

Zu 2 gehören:

(persisch) Schahnaz, Das Diadem des Schah. Wahrscheinlich Krönungsmarsch.

(arabisch) Ḥusêni, der Sohn des heiligen Ali. Klagelied auf dessen Tod.

Zu 3 gehören:

(persisch) Rast, der gerade Ton.

(arabisch) Mahur, der trabende Modus, (in schnellem Tempo und eine Oktave höher als Rast.)

» Bajat, der häusliche oder heimische Modus. Als Gegensatz zu den fremden Moden.

» Ṣaba, die Rehenliebe; (keusche Liebe.) (Die Weise für Liebeslieder.)

» 'Uschak, die Weise der leidenschaftlichen Liebe.

[1]) Persien wird von den Arabern agam genannt. In Persien aber wird derselbe Mak. Newruuz = der neue Tag genannt.

[2]) Vgl. Ambros a. a. O. Das alte Edessa jetzt 'Urfa, Syrien OS. Urha. Vgl. Maclean, Dictionary VS. Oxford 1911.

(persisch) Busĕlik, die Kußweise. (Liebesweise der Perser, die der 'Uschakweise der Araber ähnelt.)
(arabisch) Nawâ, persisch der Schöne, arabisch der vernunftvolle Modus.
» Mahurani, dem Mahur ähnliche Modus.
» Muhajer, der wunderliche Mak.
(persisch) Sunbula, die Rose der Tonweisen.
(arabisch) Ramel, der sandige Gesang.
» Hisâr, der eingeschlossene Mak.
(persisch) Aug, persisch »auk« der hohe Tonmodus (um eine Oktave höher als 'Irak).
(arabisch) Must'aar, der entlehnte, (von einem anderen Mak.)
» Schuri, der Ratgebende (verbindet Bajat mit Rast.)

Zu 4 gehören:

(persisch) Si-ga, die dritte Stufe, (beginnt vom dritten Ton)
» Sas-gar, die sechste Stufe? (beginnt vom sechsten Ton?)
» Ğar-ga, die vierte Stufe, (vom vierten Ton beginnend).
» Pen-ga, die fünfte Stufe, (vom fünften Ton beginnend).
» Du-ga, die zweite Stufe, (vom zweiten Ton beginnend).

Uzâl, der vertiefte Tonmodus. Uzâl ist Higaz ähnlich, mit dem Unterschiede jedoch, daß in Higâz die II. Stufe übermäßig, die III. Stufe Halbton, die IV. Stufe Ganzton, in Uzâl aber die II. Stufe Ganzton, die III. Stufe Halbton und die IV. Stufe übermäßig ist. Vgl. El-Chulay a. a. O. S. 33. Farahnak arab. erfreuend.

Unbekannten Ursprungs und unbekannter Bedeutung sind:

Erzbâr, gleicht Bajat in der Oktave.
Šawrak » Higâz » » »

Die arabische Musik hat eine Tonreihe von 14 Ganztönen, die in 28 Halbtöne und 48 Vierteltöne geteilt werden. Die Makamen beginnen auf einem Ganzton. Nun müssten eigentlich nur 14 Makamen sein. Der Grund ihrer

großen Zahl ist aber der, daß viele Makamen auf einem und demselben Ton stehen, ihre Tonleiter aber unterscheiden sich dadurch, indem ihre Stufen mittels Halb- und Vierteltöne verschieden geordnet sind. Manche Makamen gleichen sich in ihren Tonleitern, beginnen aber von verschiedenen Haupttönen. Zur ersteren gehören: Bajat, Saba, Higaz, 'Uschag, Busĕlik, Schuri und Duga, die alle von einem und demselben Hauptton beginnen. Zu den letzten gehören: Rast und Mahur; Irak, Siga und Aug; Garga, Sasgar und 'Agam; Aschirân und Husêni; Sunbula und Higaz; Bajat, Muhajer und Erzbar; Higaz und Uzal.

Man teilt die Makamen in Haupt- und Nebenmakamen ein. Letztere sind spätere Bildungen auf Grund der betreffenden Hauptmakamen und haben die Tonreihe derselben. So sind Isfahan und Schawrak Nebenmakamen des Higaz, Rĕhaw von Bajat, Pengka von Nawa, Raměl und Hisar von Siga Schuri von Bajat, Must'aar von Higaz. Diese letzteren beiden angegebenen Gattungen werden oft mit einander bei der Ordnung des Diwans verwechselt, da nur tüchtige Fachmusiker deren feine Unterschiede kennen. Daher kommt es, daß in vielen Diwanen bald der eine, bald der andere der verwandten Makamen angegeben sind. Was die Reihenordnung der Makamen betrifft, so gelten hierin zwei Principien, 1. die des gemeinschaftlichen Haupttones und 2. die Reihe der Haupttöne in der Skala. Diese Skala, die den Tönen des arabischen Instruments 'Ud nachgebildet wurde, hat folgende Tonreihe:

1. Jaga,	hat	keinen	Makam		
2. Aschirān,	auf	ihm	beginnt	Makam	'Aschirān
3. Iraq,	»	»	»	»	'Iraq.
4. Rast,	»	»	»	»	Rast und Nahāwand
5. Duga,	»	»	»	»	Bajat, Saba, Higaz, Uschag, Busèlik, Schuri und Duga.
6. Siga,	»	»	»	»	Siga, Raměl.

7. Garga, auf ihm beginnt Makam Garga, Sasgar, Rehaw.
8. Nawâ, » » » » Nawâ, Pengka.
9. Husêni, » » » » Husêni.
10. Aug, » » » » Aug
11. Mahur, » » » » Mahur.
12. Muhajer, » » » » Muhajer, Sunbula.
13. Gwab Siga, hat keinen Makam.
14. Gwab Garga, mit ihm beginnt Mahurani.

Demnach beginnen die Araber ihre Tonskala von Jaga, die Perser aber beginnen von Rast. Da nun die Perser Jahrhunderte hindurch auf die Araber einen großen Einfluß ausübten, wurde bei den letzteren auch Rast als erster Ton im Diwan angeführt, obwohl ihr Nationalinstrument einen anderen Grundton hatte[1]). Deshalb beginnen auch alle Diwane die Reihe der Makamen mit Rast. Der Schluß der Reihe ist in Syrien Higaz resp. seine Nebenmakamen.

Die verwandten Makamen werden gewöhnlich nacheinander gereiht.

Wir lassen hier die Makamenreihen mehrerer Diwane folgen:

I. Diwân des Israel Nagara (Venedig 1599).

'Irak	—	עיראק	8.	Rast	—	ראשט	1.
Aug	—	אוגי	9.	Pengga	—	פינגיקה	2.
Nawâ	—	נאבה	10.	Mahûr	—	מאהור	3.
Newruuz	—	ניברוץ	11.	Husêni	—	חוסייני	4.
Busêlik	—	בוסליק	12.	Sunbula	—	זנבולי	5.
Garga	—	ג'ריא	13.	Saba	—	סאבה	6.
Uzâl	—	אוזאל	14.	Siga	—	שיגייאה	7.

In den פזמונים des Nagara, welche Friedländer (Wien 1858) herausgegeben hat, fehlen die Makamen Pengka, Siga, 'Iraq, Aug, Busêlik, Garga und Uzal.

Im Folgenden geben wir die Reihe mehrerer Makamen:

[1]) Vgl. auch Collangettes a. a. O.

min Wolf Eger in Leipnik[1]) (Sohn des Akiba Eger I in Halberstadt, des Verf. von משנת רר' עקיבא, Rabbiners in Preßburg); deren Söhne waren Akiba Eger II, Rabbiner in Halberstadt und Jakob Schemarja.

4. Neche (geb. 1752), Gattin des gelehrten R. Lewin Heymann (st. 1810) aus Barby, später Rabbinatsbeisitzer in Breslau.

5. Gitel[2]), Gattin des Akiba b. Meir Eger; die Hochzeit war 1776 in Berlin (cf. Steinschneider, Berliner Katalog Nr. 255, S. 111, 9).

VIII. Josef Joske Teomim, Rabbiner in Krakau, wird von einzelnen Forschern als Sohn des Chiskija Josua Feibel (s. Nr. V) bezeichnet (vgl. Walden שה"נ החדש S. 58, Nr. 106). während andere ihn mit Isack Josef Teomim (s. Nr. VII) indentifizieren (vgl. דעת קדושים S. 102). Sein Sohn Samuel Teomim, d. c. 1720 als Gelehrter in Prag lebte (cf. Walden l. c. S. 126 Nr. 92), war der Vater des Josef Teomim, dessen Sohn Meir Teomim hieß (Nr. IX).

IX. Meir Teomim, gelehrter Prediger in Lubartow und Lemberg, Verf. von ברכת יוסף ואליהו רבא (Zolkiew 1746) und רב פנינים (Frankfurt a. O. 1782). Als er vier Jahre alt war, verlor er seine Eltern und wurde im Hause seines Onkels R. Elia R. Arons erzogen; er starb 1775 in Lemberg[3]). Im ברכת יוסף werden auch wieder-

[1]) Unrichtig in דעת קדושים, S. 118.

[2]) Fehlt bei Brann a. a. O. S. 38 f. Meir Eger, Schwiegersohn der Gitel, war ein Sohn des Simcha Bunem Eger und Bruder des Akiba Eger I; cf. Auerbach, Gesch. der isr. Gemeinde Halberstadt, S. 33. Anm.

[3]) Vgl. Vorwort zu ברכת יוסף ואליהו רבא und Buber אנשי שם Nr. 351. Der dort verzeichnete Fehler in מצבת קדש (Lemberg 1860) I, 12 beruht nach unserer Darstellung aufgrund der Angaben in ברכת יוסף auf Irrtum und der Verfasser des מצבת קדש sagt mit Recht: R. Meir b. R. Josef und nicht b. R. Samuel. Der gleiche Fehler findet sich im cat. Bodl. 6014 u. 6334, sowie bei Benjakob, S. 88, Nr. 654 und bei Walden, S. 87, Nr. 11. Auch die in אנשי שם, S. 244 als Er-

holt talmudische Novellen von seinem Sohne Josef (Nr. X) angeführt.

X. Josef b. Meir Teomim[1]), Verf. von פרי מגדים, Nachfolger seines Vaters als Prediger in Lemberg, wo er 1727 geboren wurde. Von Lemberg begab er sich nach Berlin, um als Talmudlehrer im Bet ha-Midrasch des Daniel Jafe zu wirken, kehrte dann 1774 wieder nach Lemberg zurück und übernahm Ende 1781[2]) die Rabbinatsstelle in Frankfurt a. O., wo er 1792 starb. Seine Frau starb 1775. Die Werke, die er verfaßte, bezeugen ebenso sehr seine umfassenden talmudischen Kenntnisse, wie seinen Scharfsinn in der wissenschaftlichen Behandlung des von ihm bearbeiteten Stoffes. Folgende Bücher rühren von ihm her:

1. פורת יוסף Novellen zu den talmudischen Traktaten Jebamot und Ketubot (Zolkiew 1757).

2. גינת ורדים talmudische Methodologie (Frankfurt a. O. 1767).

---

gänzung zu Nr. 351 gebrachte Notiz, nach welcher Samuel Teomim in Prag mit Samuel Krakwier (Krakauer) identisch ist, erscheint schon deshalb als unhaltbar, weil Samuel Krakwier auf der Grabschrift (Galed, Nr. 45) als Sohn des R. Mendel Joß bezeichnet wird. — Als Meir b. Josef Teomim approbierte er u. a. das von seinem Sohne Josef verfaßte ס' גינת ורדים. — Als Sterbedatum des R. Meir b. Josef Teomim wird von Buber der 19. Tamus 533 (d. i. 10. Juli 1773) angegeben (ebenso Ersch und Gruber II, Nr. 31, S. 97); in der Zeitschrift המגיד 1869, S. 285 steht Montag, 19. Tamus 530; da aber dieser Tag weder im Jahre 530 noch 533 auf einen Montag fiel, so scheint das Jahr 531 das richtige zu sein und R. Meir Teomim ist am Montag, 19. Tamus 531 (1. Juli 1771) gestorben, womit auch die Approbation seines Sohnes Josef ס' מראה כהן vom 2. Nissan 532 übereinstimmt, worin der Vater als gestorben bezeichnet wird.

[1]) In seinen handschriftlichen Werken findet sich stets die dem biblischen Ausdruck entsprechende Unterschrift תואמים und nicht תאומים; cf. cat. Bodl. S. 1534.

[2]) Am 20. Cheschwan 532 (8. November 1781) approbierte er in Frankfurt a. O. das ר' מאיר נתיב (Altona 1793—1802).

3. פרי מגדים Kommentar zum Jore dea (Zolkiew 1771).

4. תיכת גמא ושושנת העמקים zu dem von seinem Vater verfaßten רב פנינים (Frankfurt a. O. 1782).

5. פרי מגדים Kommentar zum Orach Chajim (Frankfurt a. O. 1786—87)[1]).

6. ראש יוסף Kommentar zum talmudischen Traktat Chullin (Frankfurt a. O. 1794).

7. נועם מגדים Vorschriften über die Gebete (beigedruckt dem הגיון לב Königsberg 1846).

8. ראש יוסף Kommentar zu den talmudischen Traktaten Sabbat und Megilla (Lemberg 1863).

9. מתן שכרן של מצות acht Abhandlungen über Lohn und Strafe (Wilna 1878).

Handschriftlich sind folgende Werke verzeichnet:

10. ס' המגיד Erklärungen zum Pentateuch, zu den Haftarot und Sprüchen der Väter und Homilien für Sabbate und Festtage (geschrieben 1777; cod. Oxford 956).

11. אם לבינה hebr. Grammatik, ähnlich dem ס' השרשים (geschrieben 1789; cod. Oxford 1500[1])[2]).

12. פרי מגדים auf die Pesachvorschriften (geschrieben 1776; cod. Oxford 751[1]).

13. פרשת דרכים Bibelkommentar und Homilien nebst RGA (geschrieben 1776; cod. Oxford 751[3]).

Die von ihm erteilten zahlreichen Approbationen sind von Buber (a. a. O. S. 97) aufgezählt; zu ergänzen ist noch jene zu נתיבות השלום (Frankfurt a. O. 1784).

XI. Samuel Teomim, Sohn des Josef, Rabbiner in Lobsenz; dessen Sohn Arje Jehuda Löb, genannt Lisser, war Rabbiner in Loschitz[3]) und übernahm 1788

---

[1]) In der Vorrede nennt sich der Verfasser in seiner großen Bescheidenheit מקרי דרדקי טלבוב.

[2]) In der Einleitung zählt der Verfasser noch mehrere Schriften auf, die er verfaßt habe, aber aus besondern Gründen bei seinen Lebzeiten nicht in Druck geben wollte.

[3]) Von Loschitz korrespondierte er mit seinem Verwandten

das Rabbinat in Holleschau, wo er am 14. Adar II (16. März) 1794 starb. Er hinterließ zwei Söhne, Josua Feibel, Rabbinatsbeisitzer in Chodziesen, der mit R. Akiba Eger in Briefwechsel stand, und Jakob Teomim (Zwillinger), der 1818 bis 1850 Rabbiner in Czempin war und dort starb[1]).

XII. Jehuda Arje Löb (Löbusch), Sohn des Jakob Fränkel Teomim aus Breslau und Nachkomme des Josua Feibel und Chajim Jona Teomim; er lebte später in der Nähe von Krakau und ist Verfasser von מלחמת אריה in קבוצת הגאונים על מסכת עדיות (Lemberg 1821; Nachdruck von עדות נאמנה Dessau 1813)[2]).

Mit dem Familiennamen werden weiter genannt:

XIII. Jona Landsofer[3]), Sohn des Sofer Elia Bunzlau und der Gitel Brandeis in Prag. Wie aus der untenstehenden Familientafel ersichtlich ist, hatte Gitel als Urenkelin und Namensträgerin der zweiten Tochter des hohen R. Löb in Prag einen gefeierten und bedeutsamen Stammbaum aufzuweisen. Dem Landschreiber Elia Bunzlau, Sohn des Karpel, der im Frühjahr 1702 starb, folgte wenige Wochen später dessen Gattin ins Grab (Hock S. 55). Ihr Sohn Jona Landsofer, der sich in Prag schon in früher

R. Ezechiel Landau in Prag. Lewin (Geschichte der Juden in Lissa, S. 337) verwechselt diesen Arje Jehuda Löb b. Samuel mit dem oben Nr. V, 2 genannten Arje Jehuda Löb b. Josef, Rabbiner in Brody; der dort genannte Samuel b. Josef Teomim war nicht R. Löbs Bruder, sondern dessen Vater.

[1]) Vgl. Heppner-Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in den Posener Landen, S. 367.

[2]) Vgl. Freimanns Notiz in der Ztschr. f. hebr. Bibl. III, 127 und 186.

[3]) Er führte seinen Namen und Stammbaum auf Chajjim Jona Teomim (קיקיון דיונה) zurück, der auch in Prag geboren war; vgl. die Unterschrift des R. Jomtob, Herausgeber der שו"ת מעיל צדקה, der ihn הגאון הרב המפורסם החסיד מוהר"ר יונה לנד סופר תאומים nennt. Landsofer = Landschreiber; Lieben (Galed, Deutscher Teil, S. 29) schreibt irrtümlich Landshofer.

Jugend talmudische Bildung angeeignet hatte und ein hervorragender Schüler des dortigen Rabbiners Abraham Brod war[1]), erreichte kaum das Alter von 35 Jahren und starb am 9. Tischri (9. Oktober) 1712 (Lieben Galed No. 32). Seine Gattin Slawa, Tochter des R. Wolf Spiro, Enkelin des Landrabbiners R. Aron Simon Spiro in Prag und des gelehrten R. Mendel Baß[2]) in Frankfurt a. M., starb am 21. Tebet (3. Januar) 1728 (Brann in der Mtsch. 46, 460).

R. Jona Landsofer ist Verfasser folgender Schriften:

1. שות מעיל צדקה geschrieben 1710 und von seinem Urenkel Jomtob in Prag 1756 zum Druck befördert; das Buch erschien ohne Namen des Verfassers, der aber den Prager Rabbinern wohl bekannt war, wie aus den Approbationen ersichtlich ist.

2. בני יונה (Prag 1802 von Selig, dem Enkel des obengenannten Jomtob herausgegeben) enthält Vorschriften über Sefer Thora.

3. כנפי יונה (Prag 1812) enthält Novellen zum Jore dea.

4. צוואה Testament des Verfassers; abgedruckt in דרך טובים von Abraham b. Ruben Deutz (Frankfurt a. M. 1717) und in ס' מעגלי קצירה von Jakob b. Mose (Homburg 1757); einen Auszug hiervon in deutscher Übersetzung bringt Güdemann in Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts, S. 127.

5. מאורי אור über Schreiben und Korrigieren des Sefer

---

[1]) Es wird erzählt, daß der Chacham Zbi, als er einmal längere Zeit mit R. Jona Landsofer eine talmudische Unterhaltung gepflogen hatte, die Bemerkung machte, einem Manne, wie R. Abraham Brod, der einen solchen Schüler ausgestellt habe, dürfe man die Hochachtung nicht versagen und in keiner Weise entgegentreten; cf. חוט המשולש, S. 57b, ed. Drohobycz 1908; vgl. auch Dembitzer כלילת יופי I, S. 120. Anm.

[2]) Slawa war die Namensträgerin einer Tochter des R. Mendel Baß, die 1672 als Wöchnerin in Prag starb (Hock, S. 43a); zu Mendel Baß vgl. Horovitz, Frankfurter Rabbinen II, 40 ff.; Brüll, Jahrbücher, VII, 156; אבני זכרון, S. 96, Nr. 939.

Thora; das Buch ist nicht gedruckt, wird aber in מכתב אליהו von Elia b. Esriel aus Wilna (dem אור תורה des Menachem di Lonsano, Homburg 1738, beigedruckt) und in שו"ת מעיל צדקה (s. o.) Nr. 60 erwähnt.

In der zeitgenössischen Literatur wird R. Jona öfter genannt. Ich erwähne nur, weil weniger bekannt, das ס' חידושי גאונים (s. l. 1725), wo sein Name mehrere mal vorkommt.[1])

XIV. Josef b. Israel Teomim (s. o. I,3) starb 1631; sein Sohn Jesaja, der den ריף auswendig kannte, starb 1632 als Bräutigam; seine Tochter Sorl starb 1638; seine Tochter Ferke, Gattin des Israel Brandeis, starb hochbetagt 1680 (Hock S. 385 ff.)

XV. Isack Moses Teomim aus Hardenko in

---

[1]) Familientafel des R. Jona Landsofer.

Liwa b. Bezalel (hoher R. Löw)
|
Oitel ⤷ Simon Brandeis I
|
Samuel Brandeis
|
Simon Brandeis II
|
Bezalel
|
Oitel ⤷ Elia Bunzlau
|
Jona Landsofer ⤷ Slawa
|
Mendel, Dajan in Prag
|
Jona Bunzlau
|
Jomtob
|
Tochter ⤷ Sußmann von Leipen
|
Selig

Polen, der 1767 als sabbatianischer Sendbote mit Prof. Tychsen in Bützow in Verbindung stand (Donath, Gesch. der Juden in Mecklenburg, S. 113 und 319).

XVI. Isachar Teomim in Lemberg, Schwiegersohn des R. Josef Ginzburg (Verf. von יוסף לקט 1688); sein Sohn Zbi Hirsch Teomim war Rabbiner in Wladawa.

XVII. Abraham b. Zbi Hirsch Teomim, Enkel und Schüler des R. Jakob Lissa (חוות דעת) von seinem 13. Lebensjahre bis zum Tode seines Lehrers; er schrieb zum נחלת יעקב eine große Vorrede und sammelte den literarischen Nachlaß seines Lehrers, dem er eigene Gutachten und Noten beifügte. Sein Vater Zbi Hirsch, Schwiegersohn des R. Jakob Lissa, war der Sohn des R. Josef Teomim, der Rabbiner in Bursztу und Schwiegersohn des Posener Rabbiners R. Mose Samuel (Verf. von בית שמואל אחרון) war. Der oben genannte Sohn Abraham war Rabbiner in Zborow[1]) und Buczacz und ist Verf. der שׂורת חסד לאברהם; seine Gattin war die Tochter des R. Zbi Hirsch Rapoport (Verf. von עזרת כהנים zum Sifra). Abraham hatte noch zwei Brüder, nämlich R. Efraim Teomim, Rabbiner in Krystianpol, und R. Jona Teomim, Rabbiner in Przemyslany[2]). Sein Sohn Zbi Hirsch war Rabbiner in חראסקוב und ist Verfasser der שׂורת ארץ צבי (Lemberg 1880); sein Sohn Isack war Rabbiner in Krystianpol, sein Sohn Jakob Rabbiner in Tarnogrod und sein Sohn Mose Rabbiner in Proskurov. Ein Bruderssohn des Zbi Hirsch war R. Naftali Herz Teomim, Rabbiner in דעליטיאן und וויליקאטש[3]).

XVIII. Samuel Feibel b. Israel Teomim aus Wien siedelte sich nach der Vertreibung der dortigen

---

[1]) Vgl. שׂורת חתם סופר zum Jore Dea (Wien 1883) Nr. 9.

[2]) Vgl. Lewin, Gesch. der Juden in Lissa, S. 209 ff., 224.

[3]) Sämtliche hier angeführte Namen sind den שו"ת ארץ צבי entnommen.

Juden (1670) in Kremsier an, wo er 1694 starb; dort lebte auch Israel David b. Jakob Teomim[1]).

XIX. Gerson b. Simeon Teomim, ein talmudsich gelehrter und angesehener Mann, starb 1721 in Proßnitz; sein Sohn Simeon stand dort in großen Ehren als Gemeindevorsteher und Landesältester; er unterzeichnete als solcher das an den Kammeragenten Liepmann Kohen in Hannover gerichtete Bittgesuch der mährischen Juden für die bedrohte Gemeinde Kremsier und starb am 16. Jjar (13. Mai) 1721[2]).

XX. Mose Teomim aus Wien wanderte 1670 nach Proßnitz aus, wo er 1688 starb[3]).

XXI. Mose Teomim aus Proßnitz war 1753 Rabbiner in Kojetein (Mähren)[4]).

XXII. Isack Josef Teomim, dessen Sohn Mordechai und Enkel Naftali Hirsch war; der Letztgenannte soll einen Kommentar פרדס קטן zur ersten Pforte des חובות הלבבות unter dem Titel שער היחוד (Frankfurt a. O. 1779) veröffentlicht haben. Über das Buch, seinen Verfasser und dessen Ahnen schwebt ein Dunkel, das bis heute nicht gelichtet ist[5]).

XXIII. Jonatan Simon Fränkel Teomim, Verf. von מעיני ישראל Kommentar zur Pesachhaggada (Lemberg 1840).

XXIV. Abraham b. Israel Teomim schrieb unter dem Titel אבל גדול (Lemberg 1851) einen Trauervortrag auf den Tod des R. Israel von Rosin und in Verbindung hiermit einer Abhandlung über einen Gegenstand aus הלכות אבלות.

XXV. Jecheskel b. Isack Teomim, Verf. des

[1]) Kaufmann, Letzte Vertreibung, S. 184; Frankl-Grün, Gesch. der Juden in Kremsier, S, 113, Anm. 2.

[2]) Vgl. Hamagid 18, 141; Magazin I, 27; Kaufmann a. a. O. S. 185.

[3]) Kaufmann a. a. O.

[4]) Kaufmann das.

[5]) Vgl. Benjakob איצר הספרים, S. 599, Nr. 994; Mtschr. 30, 378 Brann, Gesch. d. Landrabbinats, S. 53.

ס' דרשת ציון, einer geographischen Darstellung von Egypten und Palästina (Frankfurt a. O. 1806).

XXVI. Mose Teomim, Rabbiner in Hardenko, Verf. von שוית דבר משה (Lemberg 1864).

XXVII. Jecheskel Schrago Feibel Teomim, Rabbiner in קלאסני, veröffentlichte gemeinschaftlich mit seinem Schwager Abraham Abele, Rabbiner in טשערייץ (Tscheraditz?) den אמרי ברוך des R. Baruch Teomim Fränkel aus Leipnik (s. o. V, 2) als Beigabe zum מורי אבן (Wien 1875).

XXVIII. Abraham Teomim, Rabbiner in Zeleszczyki und Verfasser des ס' נחל דמעה, Trauervortrag auf den Tod des R. Josua Rokeach in Bels, herausgegeben von seinem Sohn Sida Teomim (Zeleszczyki 1894).

Nachbemerkung des Herausgebers.

Zu den dankenswerten Zusammenstellungen des Herrn Verfassers füge ich folgende Ergänzungen und Berichtigungen hinzu:

1. S. 342, Anm. 4. Weshalb ist die Nachkommenschaft des Plocker Rabbiners R. Zwi Hirsch, von der in direkter männlicher Abfolge neun Geschlechter bis auf die Gegenwart bekannt sind, nicht erwähnt? Literarhistorich ist der völlig durchsichtige genealogische Zusammenhang des Danziger Rabbiners R. Meir Posner mit der Familie Theomim wenigstens geradeso interessant wie das im Einzelnen nicht aufgeklärte Verhältnis des R. Jonah Landsofer zu derselben Familie. Über R. Jonah aber handelt der Herr Verfasser sehr ausführlich unter Nr. XIII, S. 356—358.

2. S. 345, Anm. 2. Bei Horovitz Nr. 2093 ist vermutlich יום א' ד' (יוד statt) אייר תצ"ג zu lesen. Der 10. Ijar kann nie ein Sonntag sein.

3. S. 347, Anm. 1. Das habe ich bereits in meiner Gesch. des jüdisch-theol. Seminars — der Verf. zitiert dieses Buch S. 352, Anm. 4 — selbst (S. 7, Anm. 2) richtig gestellt.

4. Zu den im Text (das.) gemachten Mitteilungen über Israel Theomim und seine Nachkommen hätte am Ende doch wohl auf Jahrg. 1911 dieser MS., S. 350—355 hingewiesen werden sollen, wo die gesamten Materialien m. W. zuerst zusammengetragen sind.

5. S. 348, Zl. 5. v. o. Ein Sohn des Wischnitzer Rabbiners Pinchas Theomim, Namens Meier, unterschrieb am (24. Elul 4777 =) 31. August 1717 in Krakau eine Urkunde. Vgl. Dembitzer II, 30b.

6. S. 348. Josua Feiwelmann (Nr. 5) ist m. E. zweifellos mit Chiskia Josua Feiwel (Nr. 4) identisch. Eine Approbation eines Josua Feiwelmann finde ich in keinem der mir vorliegenden Exemplare, wohl aber eine gereimte Vorrede des Sohnes Josua von mittelmäßiger Güte in der ed. Amsterdam 1670. Eine solche von 1770 kenne ich nicht. In der ed. Hanau 1712, die ich besitze, steht nichts davon.

7. S. 349, Nr. V. Das כ' פנים מסבירות möchte ich eher für eine Abhdlg. des Sohnes Chajjim Jona halten. Wie übrigens eine glaubwürdig bezeugte Überlieferung versichert, hat R. Chisk. Jos. Feiwel seinen Sohn Ch. Jonah überlebt. Überdies teilt jetzt gerade Wetstein (Eschkol VII, 223) eine vom Vater an Do. (3. Tischri 491 =) 14. Sept. 1730 unterschriebene Urkunde mit. Die von Kaufmann in der MS. 1898, S. 327, Anm. 1 zitierte Notiz aus dem Krotoschiner Totenbuch k a n n, wie der Zusammenhang a. a. O. ergibt, vor dem 23. November 1735, dem Todestage der Freudel b. R. Saul (8. Kislew 496), nicht niedergeschrieben sein.

8. Das. V, 2. Arjeh Löb war Rabbiner in K r z e s z o w (קרעשוב), nicht Rzezow (ריזא). Sein Sohn Josef war in Posen nicht Rabbiner, sondern Darschan und ריי. Es muß a. a. O. natürlich »Enkelin« (statt Enkel) heißen.

9. S. 350, Abs. 1. Die Stadt, in der R. Ch. Halberstam Rabbiner war, heißt Sandec.

10. S. 352. Joseph Jonas Fränckel war zweimal verheiratet, zuerst mit Treine, st. (15. Siwan 533 =) 6. Juni 1773 (Grabschrift 3248), und dann mit Vögele, st. (8. Tischri 534 =) 25. Sept. 1773 (Grabschrift 3247). Sein erster Schwiegervater war R. Samuel יאריאוויטץ (= dzierzawca, Generalpächter), vgl. meine Gesch. des jüdisch-theol. Seminars, S. 9, Anm. 2. »Serwatzer« ist offenbar ein verderbtes Jargonwort.

11. Zu S. 352. Anm. 1 ist ferner zu vergleichen Dembitzer II, 32b. 33b. 78b.

12. S. 353, Anm. 2. Die fünfte Tochter Josef Jonas Fränckels erwähne ich in meiner Abhandlung »Die schlesische Judenschaft vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812«, S. 40, Anm. 3. Vgl. meine Bemerkungen daselbst.

13. S. 354. Die Druckjahre und Druckorte der Bücher Joseph Theomims sind nach Benjakob mannichfach zu berichtigen.

14. S. 355, Nr. XI. Dieser Lobsenser Rabbiner Samuel Theomim war der dritte Sohn des V² (S. 349) genannten Joseph Theomim und gehört dorthin. Samuels Enkel, R. Josua Feiwel, Dajjan in Chodziesen (jetzt Kolmar i. P.), hatte einen Sohn Mose David Fränkel, der in Breslau gestorben ist.

Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.

Von **Dr. Reinhold Lewin.**

(Fortsetzung.)

V.

Obgleich dies Versprechen ganz allgemein, ohne lokale und provinzielle Beschränkung gegeben war, so ließ sich dennoch das Generaldirektorium dadurch kaum anfechten. Das Jahr 1790 verstrich von ihm aus für die Judenangelegenheit fast ungenutzt[1]). Es meinte genug getan zu haben, wenn es im Mai die Ansicht des Grafen Hoym über die Abschaffung der solidarischen Verbindlichkeit und Öffnung der Gewerbe einholte. Je weniger die Antwort, die, bis zum 27. Januar 1791 verzögert, auf die einschlägigen Bestimmungen des schlesischen Reglements verwies[2]), der hohen Behörde zusagen mochte, umso bedachtsamer verfuhr sie, als sie zu einem ähnlichen Zweck alsbald die westpreußische Kammer anging. Ihr erteilte sie den gemessenen Auftrag, die Mittel zu entwickeln, wie am leichtesten und raschesten in der dortigen Provinz die Verminderung der Judenschaft zu bewerkstelligen sei. Der Kriegs- und Domänenrat von Broscovius, der zum Referenten bestellt wurde, kümmerte sich um den Befehl nicht, sondern erörterte statt der Verminderung der Juden, die dem Staatswohle zuwider laufe, die Verbesserung ihrer Lage. Er trat für die allmähliche Beseitigung der wichtigsten Beschränkungen ein, für Zulassung zu Ackerbau und

[1]) Die Ausarbeitung des Allgemeinen Landrechts, das zuweilen die Juden streifte (vgl. Rönne und Simon, S. 83, Philippson I, S. 316), ging es wenig an.

[2]) Geiger II, S. 168.

Zünften, für Reform des Schulbetriebes und polemisierte gegen die unumgängliche Notwendigkeit der alsdann noch bleibenden Ausnahmegesetze, die bloß als ein Uebergang von der härteren zur künftig besseren Behandlung anzusehen seien. Der Korreferent Bernds stimmte im wesentlichen bei, das Plenum der Kammer sprach samt dem Oberpräsidenten v. Schrötter seine Billigung aus, indem es votierte, daß seines Erachtens die Duldung der Juden der Bevölkerung nicht schädlich sei. Dem Generaldirektorium blieb nichts anderes übrig, als die edlen Motive der Antragsteller anzuerkennen, wenn es sich auch natürlich der Kammer nicht anschloß[1]). Wo es nach Willkür schalten und walten konnte, ließ es dafür seinen judenfeindlichen Gelüsten freien Lauf. Das Reskript vom 3. November 1790 verbot den Generalprivilegierten, ein Approbationsreskript, welches für sie zum Ankauf von Häusern und Grundstücken hinreichte, an ordentliche Schutzjuden zu überlassen, und bedrohte eine Übertretung mit dem Verlust des Privilegs[2]). Ein Reskript an das Kammergericht vom

[1]) A. Warschauer, Die Erziehung der Juden in der Provinz Posen durch das Elementarschulwesen (Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland, Bd. III 1889), S. 31 f. — Wenn Schrötter auf den oben skizzierten Brief Hippels in demselben Jahre 1791 in einem kurzen, etwas burschikos angehauchten Billet seine Anerkennung aussprach, jedoch bestimmtere Maßregeln wünschte (abgedr. M. Kalisch, Die Genossenschaft für Reform im Judenthum. Berlin 1846, S. 54 f., vgl. Geiger II, S. 177 f.), so braucht man darin nicht viel mehr als einen Höflichkeitsakt zu erblicken. Schrötter hatten gewiß auch die Schutzjuden in Inowrazlaw 1788 die Erleichterung ihrer Etablierungsbedingungen zu verdanken, s. Louis Lewin, Geschichte der Juden in Inowrazlaw (Ztschr. d. hist. Ges. f. die Provinz Posen, 15. Jahrg. Posen 1900), S. 59 f. Vgl. aber auch die königliche Verordnung vom 2. April 1789 bei A. Heppner u. I. Herzberg, Aus Vergangenheit u. Gegenwart der Juden in Hohensalza. Frankfurt a. M. 1907, S. 7 f. Was Schrötters Stellung zur Judenfrage im allgemeinen anbelangt, so vgl. man nunmehr bei Freund, der jedoch die obigen Zeugnisse nicht kennt, Bd. I, S. 109 ff. u. Bd. II, S. 197 ff.

[2]) Terlinden S. 151 f.

4. April 1791, ergänzt durch das Zirkulare vom 28. desselben Monats, brachte das Edikt gegen die Betteljuden vom Jahre 1780 in Erinnerung und fügte verschärfend die Bestimmungen an, bei Uebertretungen sollte die Beamten Verantwortung und Strafe treffen, jede Behörde dürfe bloß den ihr persönlich bekannten, bei ihr wohnhaften Juden einen Reisepaß ausstellen[1]).

Von solchen kleinlichen Chikanierungen sticht grell der Gnadenakt ab, den beinahe gleichzeitig, am 2. Mai, Friedrich Wilhelm vollzog. Auf die alleruntertänigste Vorstellung seines Oberhofbankiers und Chausseebauinspektors Isaak Daniel Itzig bewilligte er dessen Vater, dem Bankier Daniel Itzig, ein Naturalisationspatent, das sich auf seine männlichen Nachkommen uneingeschränkt, hinsichtlich der weiblichen Deszendenten aber unter Einschluß von deren Ehemännern bis auf die Enkel erstreckte. Es erkannte ihnen alle Rechte christlicher Bürger in den gesamten Staaten und Landen zu, so daß sie überall als eine wirkliche, christliche Bürgerfamilie angesehen und behandelt werden sollten, ohne sie auch nur den Leistungen der Generalprivilegierten zu unterwerfen[2]). Itzig bewies sich der einzigartigen Ehrung, die vergeblich von anderen erstrebt ward[3]), würdig. Er kaufte sich in Schöneberg als

[1]) N. C. C. IX 1791, Nr. 22, S. 69 f., Nr. 30, S. 85 f. Terlinden S. 105, 107 f., 118 f.; Geiger I, S. 139 f., II, S. 172, Allg. Ztg. d. J. S. 219, vgl. N. C. C. IX, 1794 Nr. 97, S. 2441 f. (Terlinden S. 78, Geiger II, S. 172). Außerdem erschien noch 1791 ein Reskr. v. 27. Jan. über die Aufbringung der Kalendergelder, Terlinden S. 121.

[2]) Abgedruckt Geiger II, S. 147—150; Geiger I, S. 104. Schon vorher im März fiel für die Itzigsche Familie das mosaische Testamentsrecht fort in Bewilligung einer von ihnen eingelaufenen Erklärung (abgedruckt Friedländer S. 44—47), Geiger II, S. 151; vgl. hierzu das Reskr. an das Pupillenkollegium v. 1. Sept. 1788, ib.

[3]) Friedländer S. 48—51, Geiger II, S. 151. Die bei Friedländer a. a. O. abgedruckte Petition sämtlicher Deszendenten des Vaters von David Friedländer (20. Januar 1792) hat Graetz a. a. O. S. 172 mißverstanden und fälschlich auf David Friedländer selbst bezogen, obschon

Landwirt an und errang die Sympathien der christlichen Bevölkerung, indem er bei dem Aufbau der abgebrannten Dorfkirche eine Glocke stiftete[1]). Man darf sich der schönen Fügung freuen, daß zu den Schwiegersöhnen des Bankiers auch David Friedländer zählte, der unermüdliche Vorkämpfer seiner Glaubensgenossen, der erste jüdische Kaufmann, der hernach in die Gilde gelangte und vom Staat mit einer Assessorstelle beim Manufakturkollegium bedacht wurde[2]). Die Auszeichnungen, die auf sein Haupt herniederströmten, machten ihn der guten Sache nicht untreu. Unbeirrt hielt er in dem Kampfe aus, zu dem er vielleicht gar den Anstoß gegeben hatte, und stand getreu auf der Warte, um jeglichen Angriff abzuschlagen. Gleichviel, ob ein Aufsatz der Berliner Monatsschrift die Abschaffung des Purimfestes vorschlug, oder ob Hofrat Schlözer in seinen Göttingischen Staatsanzeigen unter dem Titel »Judenduldung« einige Aktenstücke publizierte, die »gewiß Nichtduldung oder wenigstens Verachtung der Juden bewirken« mußten, er verstand immer, die rechte Antwort zu finden. Er hielt sich auf seinem Posten bereit und schlagfertig, als mit Beginn des Jahres 1792 die preußische Judenangelegenheit von neuem ins Rollen kam[3]).

für diesen das Itzigsche Patent eo ipso galt. Damit entfallen die hieran geknüpften Folgerungen, die jenen verdächtigen und herabsetzen sollen. Uebrigens war Daniel Itzig Oberlandesältester, sein Sohn Generaldeputierter (Friedländer S. 183).

[1]) König S. 331; vgl. David Friedländer, Antwort d. Juden usw. S. 15 f.

[2]) Wolf Davidson, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin 1798, S. 100.

[3]) Geiger, Kleine Beiträge zur Gesch. d. Juden in Berlin (Ztschr. usw. IV, 1890), S. 57 (Berl. Monatsschrift Bd. I April- u. Juniheft 1790); David Friedländer, Antwort der Juden in der Provinz Lothringen auf die der Französischen Nationalversammlung von der sämmtlichen Stadtgemeinde zu Strasburg überreichte Bittschrift. Uebersetzt. — Abgedruckt aus der Berlinischen Monatsschrift. Oktober 1791. Berlin. Vgl. J. H. Ritter, David Friedländer, Berlin 1861, S. 70 ff. Ver-

Höchst unerwartet und überraschend erschien nämlich am 17. Januar eine strenge Kabinettsordre, die das Generaldirektorium an die frühere Willensmeinung des Königs und seine gemessenen Befehle gleich nach Regierungsantritt erinnerte. Sie drückte den gerechten Unwillen der allerhöchsten Stelle darüber aus, daß nach Verlauf mehrerer Jahre bis zur Stunde nichts zustande gebracht, auch nicht einmal ein Beschluß des Generaldirektoriums befohlenermaßen eingereicht sei, und überließ den Ministern selbst ein treffendes Urteil über ihr Benehmen sowie darüber, wodurch sie den alten Ruhm der preußischen Promptheit im Gang der Geschäfte bei dieser Sache zu behaupten sich getrauten. So gnädig als ernstlich erging der Befehl, binnen acht Tagen den Finalbericht abzustatten[1]). Der eigenartige Ton der Ordre, der, von schneidender Ironie zu verletzender Schärfe übergehend, absichtlich das Geschütz einer polternden Derbheit auffährt, drängt zu der Vermutung, daß die Mahnung, Entstehen und Abfassung Wöllner zu danken hat, der es liebte, mit ungehorsamen, widersetzlichen Ministern derart zu verkehren[2]). Umsonst hatte ihm 1789 ein Gegner Dohms seine anonyme Schrift gewidmet[3]): er bewahrte den Juden nach wie vor sein Wohlwollen. Sein Departement musterte Juden bei der Meldung zur Taufe aufs genaueste und sorgte für die Bestrafung von Geistlichen, die hinter dem Rücken der

---

mutlich war Friedländer auch an der »Sammlung der Schriften an die Nationalversammlung, die Juden und ihre bürgerliche Verbesserung betreffend. Aus dem Französischen.« Berlin 1789 beteiligt; er ist wohl der vom Herausgeber L. B. (Lazarus Bendavid?) in der Vorrede gerühmte »Mann, dessen menschenfreundliche Gesinnungen überhaupt und insbesondere dessen einsichtsvoller Eifer für das Beste seiner Nation allgemein anerkannt wird.«

[1]) Geiger I, S. 137, II, S. 167 f., Allg. Ztg. d. J. S. 219, Philippson I, S. 376.

[2]) Vgl. Philippson passim.

[3]) Geiger I, S. 129, II, S. 158.

Eltern jüdische Kinder in die christliche Religion aufnahmen[1]). Noch im Dezember 1793 parierte er einen antisemitischen Vorstoß, der von der Königsberger Universität ausging. Als der akademische Senat auf Veranlassung der medizinischen Fakultät den Antrag unterbreitete, die jüdischen Studenten, gleichviel ob fremde oder preußische Untertanen, vor der Aufnahme einer strengen Prüfung zu unterziehen und die Beibringung des Zeugnisses der Gemeinde über zureichende Subsistenzmittel oder Unterstützungen vorzuschreiben, verfügte das Oberschulkollegium, die auswärtigen seien wie alle anderen Auswärtigen zu behandeln, die inländischen nach der allgemein geltenden Vorschrift zu prüfen Die Entlassung drohte es nur für den Nachweis an, daß das Studium den Vorwand für ein anderes Gewerbe bilde[2]). Nach alledem dürfte kein Bedenken vorliegen, das Verdienst an der Wiederaufnahme der Judenangelegenheit Wöllner zuzusprechen.

Das Generaldirektorium mochte diesmal merken, daß es nicht geraten sei, den energischen Ernst des königlichen Willens in Frage zu ziehen und in seiner verstockten Hartnäckigkeit zu verharren. Der Entwurf, der von ihm eingefordert wurde, lagerte zweifellos seit geraumer Zeit in seinen Akten, da es ja fortwährend auf den Befehl Friedrich Wilhelms gefaßt sein mußte; es hatte sich darin gefallen, ihn für sich zu behalten und in den Archiven vermodern zu lassen, aus freien Stücken wäre ihm seine Weitergabe nie in den Sinn gekommen. So vermochte es denn den rigorosen Termin der Kabinettsordre einzuhalten: gerade eine Woche verstrich, da langte pünktlich am 24. Januar der Entwurf des Generaldirektoriums an, im

---

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 235.

[2]) Annalen d. Preuß. Kirchen- und Schulwesens. 2. Stück 1796, Berlin, S. 48 ff., Allg. Ztg. d. J. S. 235 f.; zu der geforderten Prüfung vgl. Philippson I, S. 204 f.

großen und ganzen eine Wiederholung der Vorschläge von 1789, hier und da modifiziert und gemildert[1]).

Die Einleitung motivierte zwiefach das neue Gesetz, einmal mit der Antiquierung des Generaljudenreglements von 1750, dessen Beobachtung unter den geänderten Umständen das endliche Verderben der Juden nicht ohne nachteiligen Einfluß auf den Staat bewirken werde, ferner mit der landesherrlichen Vorsorge der Regierung, alle Untertanen unterschiedslos nach Verhältnis und Fähigkeit in ihrem Zustand zu verbessern. Die Provinzen Schlesien und Ostfriesland ausgenommen, in denen die Regelung des Judenwesens teils schon geschehen war, teils in angemessener Weise noch erfolgen sollte, fügte man daher Änderungen, Verbesserungen und Deklarationen dem alten Reglement an, das demnach, wohl zu beachten, im Grunde seine Geltung nicht verlor. Die ersten Punkte brachten die früheren Anregungen über die bisherigen Abgaben, welche die jetzt lebende Generation unter sich zu repartieren und persönlich zu leisten habe, über die zehnjährige Tilgung der Gemeindeschulden und die Verminderung des öffentlichen Personals, das zum Teil gewissermaßen verstaatlicht werden sollte. Dafür sollten die erwähnten Abgaben keiner solidarischen Verpflichtung mehr unterliegen, ebenso wenig wie Diebstähle und Hehlereien und zumal die Bedürfnisse der Gemeinde. Von der staatlichen Organisation der letzteren blieb überhaupt kaum etwas übrig; Aelteste, Vorsteher und Kassierer sollten durch obrigkeitliche Finanzbeamte ersetzt, Ritual- und Synagogenzwang aufgehoben, allein für die Anlegung eines gemeinschaftlichen Bethauses oder einer Synagoge die Einholung einer Genehmigung beibehalten werden. Der Handel mit allen Waren ward freigegeben, Zulassung zu allen Wissenschaften, Künsten, Professionen und Gewerben. Außer dem Verbot der Mitgliedschaft in

[1]) Abgedr. Geiger II, S. 347–57; Geiger I, S. 137 f., II S. 168, Allg. Ztg. d. J. S. 219 f., Philippson I, S. 376 f.

Landes- und Magistratskollegien, das ein Vorbehalt für solche, die sich durch ausgezeichnete Rechtschaffenheit und Talente empfählen, hinsichtlich anderer Bedienungen der Art in etwas milderte, durften die Juden in Städten mit besonderen Ausschließungsprivilegien sich nicht niederlassen, kein Gewerbe treiben, das einer Zunft oder Gesellschaft kraft unumstößlichen Rechtes allein zustand, in der Stadt und auf dem Lande aus dem Besitz von Christen keine Grundstücke oder Stellen erwerben, so daß sie sich mit wüsten bezw. neuen Plätzen begnügen mußten. Für ihren Stand wurde die herkömmliche Ausbildung der Christen zur Pflicht gemacht, ihre Aufnahme in Gilden, Zünfte und Innungen erlaubt und huldvoll empfohlen, für den Fall des Widerstandes der christlichen Kaufleute und Meister eine Fülle ausweichender Maßnahmen vorgesehen, einzig eine geringe Konzessionsgebühr und eine jährliche Sondersteuer im Betrage von einem bis zwölf Taler auferlegt. Die übrigen Juden sollten sich als Hausgesinde oder Tagelöhner verdingen. Müßiggang oder Landstreicherei wurden mit Fortschaffung belegt, Handelsbetrieb neben einem anderen Gewerbe ward mit besonders hohen Strafen, bei der dritten Übertretung unter anderm mit unnachsichtlicher Landesverweisung des Schuldigen samt seiner Familie bedroht. Schuldverschreibungen von Nichtkaufleuten sollten ausnahmslos vor Gericht geschehen. Weiter wurden Heranziehung zum Militärdienst, wenn und insofern er verlangt werde, Unterwerfung unter die allgemeine Jurisdiktion, Einrichtung öffentlicher Schulen unter der Oberaufsicht des Oberschulkollegiums mit inländischen Lehrkräften, nötigenfalls Besuch der christlichen Anstalten, Gebrauch der deutschen Sprache und Schrift für Verträge, Kontrakte, Rechnungen und Verhandlungen, desgleichen unveränderte Geschlechts- oder Zunamen, das Vermeiden des Beiwortes »Jude« in obrigkeitlichen Ausfertigungen angeordnet. Die Niederlassungen fremder Juden, hinsicht-

lich deren es sonst beim alten blieb, sollten von Fall zu Fall bewilligt[1]), die Vorrechte der Generalprivilegierten neben und über den Vorteilen der Reform unangetastet beibehalten werden. Der letzte Punkt drückte die Hoffnung aus, daß, gleichwie die Juden entsprechend der Pflicht und Vaterlandsliebe jedes guten, treuen und rechtschaffenen Bürgers aufs eifrigste sich bestreben würden, dem Staat und den christlichen Untertanen nützlich zu werden, die letzteren ihrerseits mit gleichmäßiger Ablegung hinderlicher Vorurteile das wechselseitige, gemeine Wohl beförderten.

Zusammenfassend darf man konstatieren, daß der neue Reformplan sich im Grunde tatsächlich unbefangener und annehmlicher repräsentierte, daß er den Wünschen der Deputierten Rechnung trug, wenn auch eben nicht in sehr ausgedehnter Weise[2]). Nichts desto weniger bot er immer noch längst nicht das, was a priori den Vertretern der Judenschaft vorschwebte. Mochte sie auch bei ihrer ausgesprochenen Sympathie für die aufklärerischen Reformideen die Gefährdung des Gemeindelebens nicht sonderlich bekümmern, es mußte sie verstimmen und bedenklich machen, daß die bürgerliche Gleichstellung mannigfach verklausuliert und eingeengt, die staatsrechtliche Emanzipation so gut wie völlig abgeschlagen war, nicht zuletzt aber, daß im Gegensatz zu dem schlesischen Edikt der Entwurf nicht im mindesten als eine Abschlagszahlung, sondern als eine definitive Erledigung der jüdischen Beschwerden gelten wollte: keine rednerische Floskel, keine wohlwollende Phrase verbrämten Einleitung oder Schluß, die einen neuen Wechsel verpfändet hätten.

---

[1]) Von der Normierung eines Mindestvermögens nahm man also Abstand, was aber durchaus nicht eine Erleichterung in sich zu schließen brauchte, vgl. das außerordentliche Schutzprivileg des Juden Hirsch Magnus vom 9. August 1796 (Allg. Ztg. d. J. S. 235).

[2]) Philippson I, S. 376, Geiger I, S. 137.

Kaum vier Tage befand sich der Entwurf im Kabinett des Königs, da erwiderte er bereits eigenhändig, er approbiere die Vorschläge; die einzige Aenderung, die er wünschte, betraf die Sondersteuer, deren Überschüsse den alten Schutzjuden proportional zugute kommen sollten[1]). Man tat ein übriges, daß man sich noch einmal mit der Judenschaft in Verbindung setzte. Man berief eine Konferenz der drei Generaldeputierten, verstärkt durch drei angesehene Aelteste, las ihnen den Reformplan vor und nahm am 13. Februar ihre Bedenken entgegen, die sich gegen jegliche Ungleichheit mit den Christen, zumal die Fortdauer der bisherigen Abgaben und der Pflicht der Fabrikenunterhaltung, wandten, für die neue Sondersteuer eine Bezeichnung ohne jüdisches Spezifikum vorschlugen und nochmals ihre Inkompetenz vorschützten, die Wehrpflicht zu übernehmen[2]). Das Generaldirektorium schenkte ihrer Stimme kein Gehör. Es ging zur Tagesordnung über, vernahm noch den Minister Arnim, der am 20. Februar sich über die klarere Ausgestaltung einzelner Punkte äußerte[3]), und übergab am 23. die Akten an die Gesetzkommission zur Begutachtung, ein Verlangen, das am 5. März vom Justizministerium unterstützt und auf rabbinische Jurisdiktion, Zeugnisfähigkeit und Eidesleistungen spezialisiert wurde.

[1]) Geiger I, S. 138, II, S. 168, Allg. Ztg. d. J. S. 219. In dem bei Geiger a. a. O. abgedruckten Entwurf findet sich bereits S. 353 die gewünschte Änderung, da er die Fassung wiedergibt, wie sie im Februar 1792 hergestellt war.

[2]) Geiger I, S. 138, II, S. 168 f. Allg. Ztg. d. J. S. 220. An letzterer Stelle findet es Philippson merkwürdig, daß die aufgeklärten Reformjuden gegen jene dem jüdischen Kultus- und Gemeindeleben feindlichen Bestimmungen nichts einwendeten!

[3]) Geiger II, S. 169.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Bacher, Wilhelm, Die Prooemien der alten jüdischen Homilie. Beitrag zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung und Homiletik. [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament herausgegeben von Rudolf Kittel. Heft 12.] Leipzig 1913 Hinrichs'sche Buchhandlung. IV + 126 S.

Der jüdische Gottesdienst, seit Esra mit der Vorlesung der heiligen Schrift verbunden, hat neben dem Pentateuch, der in Wochenabschnitte geteilt als lectio continua in ein- oder dreijährigem Cyclus vorgelesen wurde, eine Auswahl von Anschlußtexten aus den prophetischen Schriften getroffen, deren Vorlesung sich dem Wochenabschnitte anschloß.

Außerdem setzten sich für besondere Sabbathe, für Fest- und Fasttage aus dem Pentateuch und den Propheten besondere Schrifttexte fest. — Die Hagiographen lieferten keine Anschlußtexte — Haftara — an die pentateuchischen Perikopen, vielleicht weil sie, nach einer ansprechenden Bemerkung Bachers, zur Zeit der Entstehung der betreffenden Einrichtung noch nicht als geschlossene Sammlung vorlagen (S. 3). Hinzukommen noch an gewissen Fest- und Fasttagen die 5 Rollen, z. B. das Hohelied am Peßachfeste usw.

Es ist natürlich, daß der Prediger sich an den am Tage der Predigt vorgelesenen Text hielt. Ursprünglich sollte er ja gar nichts anderes tun, als den vorgelesenen Text erklären und auf die Gegenwart anwenden. Vielfach blieb der Prediger bei dem Anfange des Textes stehen, ein Umstand, der noch bei sehr vielen modernen Predigten vorwaltet, und dem die hübsche Entdeckung Theodors zu verdanken ist, daß die im Tanchuma vorliegenden Auslegungen sich an den dreijährigen Cyclus anlehnen. Jahr für Jahr über dieselben Texte predigen ist mißlich: schwierig für den Prediger, langweilig für den Zuhörer. Der agadische Vortrag sollte aber »das Herz anziehen«: er sollte anziehend, nicht langweilig sein.

Dies erweckte das Streben, dem Publikum Neues zu bieten. Neues in Gedanken bietet die Predigt — nicht nur die jüdische — selten; aber Neues konnte in Bildern und in dem Texte, der als Ausgangspunkt diente, geboten werden, wenn die Erläuterung auch in den fälligen Perikopentext münden mußte.

In dem überraschenden Übergange der Erläuterung von einem freigewählten Texte — meist der Propheten oder Hagiographen, nur ganz vereinzelt des Pentateuchs (S. 106) — zu dem offiziellen Schriftworte des betreffenden Tages lag das Neue, das den Zuhörer fesseln sollte. Daß die oft geistreiche Verknüpfung weit von einander abliegender Bibelverse auf die Gemeinde großen Eindruck machte, ergibt sich aus dem Umstande, daß eine große Anzahl solcher Verknüpfungen — Prooemien genannt — sich im Gedächtnisse der Nachwelt erhielt. Das Prooemium tritt schon in tannaitischer Zeit (vor dem Jahre 200) auf und ist vielleicht durch den geistvollen Agadisten Bar Kappara, auf den 4 von den 9 erhaltenen tannaitischen Prooemien entfallen, in Aufschwung gekommen (S. 103). Seine Blüte hat es in den palästinischen Schulen erreicht, die mit 257 erhaltenen Prooemien genannter und 1508 ungenannter Schrifterklärer vertreten sind, während sich von babylonischen Amoräern nur 10 erhalten haben. In den späteren palästinischen Midraschwerken Rut und Koh. r., Midr. Samuel und Midr. Tehillim ist die prooemienartige Einkleidung nur noch literarische Form (S. 1157), nicht mehr Niederschlag des wirklichen lebendigen Predigtvortrags.

Die Texte von Prooemium und Perikope müssen verbunden werden: das ist ja Wesen und Kern der Aufgabe. Manchmal wird der Zusammenhang durch Pressung eines Ausdruckes, manchmal durch homiletische Deutung des einleitenden Verses hergestellt. Manchmal gelingt es sogar nur einen Übergang zu dem Schriftverse zu finden, welcher dem Anfange der Perikope vorangeht. Meist ergibt sich die Überleitung von Prooemium zu Perikope leichter: inhaltliche Verwandtschaft, Allegorese, Analogie dienen a's Mitel des Überganges, oder der Inhalt der Perikope wird unter einen ethischen oder sonst leitenden Gedanken, eine These, eine allgemeine Aussage des Prooemiumtextes subsumiert (S. 116—120).

Worüber man am häufigsten zu predigen hatte, ergibt sich aus den statistischen Daten, die B. aus dem ungeheuren Stoffe der Midraschliteratur herausschält. Von 374 Prooemien palästinischer (207) und babylonischer (10) Amoräer und Tanchuma's (57) beziehen sich anf pentateuchische Wochenabschnitte (123), auf pentateuchische Gelegenheits-Perikopen (60), auf prophetische Perikopen (15), auf das Hohelied (3), Rut (4), Klagelieder (32), Ester (26), Psalmen (2), Chronik (1).

Woher die Prediger am liebsten ihren Anknüpfungspunkt holten, zeigt die Statistik der Bibelverse, die als Prooemientexte vorkommen. Hier erstreckt sich Bacher's Statistik auch auf die anonym überlieferten Texte.

	Summe	Pentateuch	Propheten	Hagiographen	Textlos	Doppeltext
Benannt:	266	17	52	197	—	—
Anonym:	1508	55	289	1149	8	7

Im ganzen weist Bacher, allerdings ohne mehrfach vorkommendes nur einmal zu zählen (S. 110), 1774 erhaltene Prooemien nach. Es ist selbstverständlich, daß Bacher das ganze Material ausschöpft, sichtet und übersichtlich gruppiert. Nach ihm geht das Prooeminm eigentlich auf eine Spezialität der alten agadischen Schriftauslegung zurück: man verknüpft — wie ja auch der Apostel Paulus tut (S. 10) — Texte aus Pentateuch, Propheten und Hagiographen um den Inhalt des ersteren aus letzteren zu beleuchten und zugleich die Einheitlichkeit der ganzen heil. Schrift zu betonen (S. 9—19). Eine Analogie zur Kombination der verschiedenen Texte in den Prooemien bietet diese Erscheinungsform der agadischen Exegese jedenfalls.

Daß der Verfasser der exegetischen Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur auch der Terminologie der Prooemien glänzend gerecht wird (S. 26—36), ist selbstverständlich. Dabei ist die Emendation von מיללין in מאללין (S. 11 u. 4) überflüssig, denn יָלַל »auskundschaften« ist gut belegt.

Bacher's neueste Schrift ist eine würdige Fortsetzung seiner grundlegenden Agada-Forschungen. Der Abschluß dieser Forschungen, die anonyme Agada, steht noch aus.

Die Ausstattung des Buches ist die der übrigen Hefte der Kittel'schen Beiträge. Leider gehen die Druckfehler, besonders des hebräischen Satzes, über das erlaubte Maß hinaus. Es muß dies an der Druckerei liegen, da die verhältnismäßig wenig umfangreiche Schrift mehr Druckfehler aufweist, als die sorgfältig korrigierten sonstigen Schriften Bachers insgesamt.

Szegedin. Immanuel Löw.

Zuckermandel, M. S., Rabbiner. Zur Tosefta und Anderes. Abdruck aus verschiedenen Zeitschriften, verbessert und mit Nachträgen versehen, zugleich als vierter Band des Werkes: Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander oder etc. Frankfurt a. M. 1912, Kommissionsverlag von J. Kauffmann, VIII und 202 SS., gr.-8.

Das vorliegende Werk zerfällt in folgende Teile: A) Besprechungen 1—4 (S. 1—39), B) Populäres 1—3 (S. 40—65), C) Zur Tosefta 1—10 (S. 66—112), D) Exegetisches 1—4 (S. 113—119), E) Historisches 1—3 (S. 120—130), F) Sprachliches 1—3 (S. 131—137), G) Rezensionen 1—7 (S. 138—187), H) Hebräisches 1—3 (S. 188—191). Den Schluß bilden Zusätze (S. 192—196), eine bibliographische Notiz (S. 192—200) und ein Inhaltsverzeichnis (S. 201—202).

Die Besprechungen sind Selbstanzeigen des Verfassers. Die erste derselben (S. 1—19), die in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1831 erschienen ist und ein ausführliches Referat über Zuckermandels Tosefta-Ausgabe bietet, ist so belehrend und für den Werdegang des Verfassers so charakteristisch, daß ich es für richtig finde, einen kurzen Auszug daraus hier folgen zu lassen.

Zuckermandel geht dort auf die Tosefta näher ein und streift in aller Kürze die äußeren Schicksale dieses Werkes. Es wurde von altersher stets stiefmütterlich behandelt. Erst R. Elia Wilna (1720—1797)[1]) begann sich der Tosefta wieder anzunehmen und ihr Studium zu fördern. Allein auch nach ihm wurde sie nur wenig berücksichtigt. Den Grund zur Vernachläßigung gerade der Tosefta findet der Verfasser darin, daß man über ihre Stellung in der talmudischen Literatur nicht richtig unterrichtet war. Man hielt sie für einen Rest der Mischna und nur dann für gültige Halacha, wenn sie mit der Mischna übereinstimmte (so nach R. Samuel ha-Nagid). »R. Chijja verfaßte die Tosefta, um die Worte der Mischna zu erläutern« heißt es bei Maimonides. Deshalb hatte sie keinen autoritativen Wert für die Praxis und wurde daher hintangesetzt. In neuerer Zeit stellte Zacharias Frankel das Verhältnis von Mischna und Tosefta so dar: »Die Tosefta ging zuerst von R. Akiba aus, d. h. er legte den Grund zur Tosefta, und nach seiner Anleitung redigierte sie R. Nehemia. Wenn man fragt, warum die Normen der Tosefta nicht sogleich in die Mischna aufgenommen wurden, so ist die Antwort: Die Mischna sollte in gedrängter Kürze das zusammenfassen, was die Tosefta mehr erläuternd und spezialisierend darstellt. So hat R. Akiba die Mischna von der Erklärung getrennt. Den Auszug der Halacha nahm er in die M. auf und die Erklärung in die Tos .... R. Meir vervollständigte

[1]) »(1720—1740)« ist offenbar ein Druckfehler.

die M., R. Nehemia die Tos., Rabbi (R. Jehuda ha-Naßi) schloß dann die M. ab, so daß sie seinen Namen erhielt, und ebenso vervollständigten R. Chijja und R. Hoschaja die Tos. Sie fügten noch mehreres hinzu, so daß sie nach ihren Namen genannt wurde« (Darke ha-Mischna S. 306). Aus der Verschiedenheit der Zitate aus der Tos. im babylonischen und jerusalemischen Talmud ergab sich ihm später (in seinem Mebo ha-Jeruschalmi), daß R. Chijja und R. Hoschaja die Tos. nicht gemeinschaftlich herausgegeben haben, »sondern jeder von ihnen hätte ein besonderes Werk veranstaltet, und unsere Tos. sei eine Verschmelzung beider«. Aber Zuckermandel konnte sich mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben, da sie — auf die Wirklichkeit geprüft — nicht festgehalten werden könne. Er fand es vielmehr für richtig, daß die Tos. durchaus keine Erklärung der Mischna sei, weder nach Form noch nach Inhalt. »Formal hat die Tos. den Charakter einer Mischna, die indessen in der Ordnung der einzelnen Paragraphen nicht mit der Mischna übereinstimmt, sondern einen anderen Einteilungsgrund hat, und sachlich ist sie der Mischna oft entgegengesetzt.« Beim Studium des von den Gräbern handelnden Traktates Oholoth in der Mischna und Tosefta mit den Noten von R. Elia Wilna zur Mischna nahm er wahr, daß dieser oft die M. nach der Tos. emendierte und gewisse Stellen nach der jerusalemischen Gemara erklärte, während die babylonische Gemara eine ganz andere Auffassung hatte. Dadurch kam er auf den Gedanken, daß man in Babylonien in Bezug auf die Gräber ganz andere Anschauungen hatte als in Palästina — »In Palästina begrub man in Nischen, die in Felsen eingehauen wurden, in Babylonien in nicht tiefe Gräber« (S. 48) — und daß die Tosefta nur durch die betreffenden Anschauungen in Palästina zu erklären sei, während die Mischna nur auf Grund der babylonischen Anschauungen verstanden werden könne. Er erklärte sich daher die Verschiedenheiten zwischen M. und Tos. durch die Verschiedenheit von Ort und Zeit und stellte in der Monatsschrift 1874 in dem Artikel »Zur Halachakritik« die Behauptung auf, daß die Tos. den Rest des ursprünglichen palästinensischen Mischnakodex enthalte, während unsere Mischna der nach babylonischen Vorstellungen emendierte und gekürzte alte Kodex sei. In einem weiteren Artikel fügte er dieser seiner These noch hinzu, daß die jerusalemische Gemara sich ursprünglich auf die Tos. bezog und die babylonische Gemara auf die babylonische Mischna (sc. unsere Mischna). Später versuchte man den Jeruschalmi mit Babli auszugleichen, wodurch ersterer eine andere Gestalt bekommen hat. »Es entsprechen sonach den zwei Gemaren zwei Mischnas. Nachdem die Mischna (sc. die in Babylonien emendierte und gekürzte Mischna) in Babylonien Autorität erhalten hatte,

hat man von der palästinensischen Mischna (sc. dem alten Mischnakodex) alles das, worin sie sich von der babylonischen sowohl in formaler als sachlicher Beziehung unterschied, in einem besonderen Kodex gesammelt, die Stellen, die gleichlautend herübergenommen waren, ausgelassen, und dieser Sammlung den Namen תוספתא, oder Rest der Mischna שיור דמשנה gegeben« (S. 10).

Zuckermandel demonstriert diese seine Annahme in sehr anschaulicher Weise durch Gegenüberstellung von Tosefta S. 71, Z. 15 (Schebiit VIII, 10) und Mischna Schebiit IX, 2, deren Verschiedenheiten er durch die Verschiedenheit der geographischen Auffassung in Palästina und Babylonien erklärt. — Diese These wurde gleich nach ihrem Bekanntwerden angegriffen, Zuckermandel ließ sich aber dadurch nicht einschüchtern, sondern ging — durch diese angeregt — mit frischem Mut an die Ausgabe der Tosefta heran, die er unter Zugrundelegung der Erfurter und Wiener Handschriften bewerkstelligt hat. Für die großen äußeren Schwierigkeiten, mit denen er damals zu kämpfen hatte, wurde er durch zahlreiche ehrende Anerkennungen vonseiten hervorragender Gelehrter und durch Unterstützung des preußischen Kultusministeriums und der israelitischen Allianzen zu Paris und Wien entschädigt. — Daß Zuckermandel durch die Edition der Tosefta der Wissenschaft einen großen Dienst geleistet hat, unterliegt keinem Zweifel. Das zeigt schon die darauffolgende kurze Charakterisierung der beiden genannten Handschriften (S. 14—15). Der hohe Wert der Erfurter Handschrift, den der Verfasser in seinem Buche »Die Erfurter Handschrift der Tosefta beschrieben und geprüft« (Berlin 1876) zur Genüge nachgewiesen hat, ist eklatant. Hier möge nur das Faktum hervorgehoben werden, daß diese Handschrift einen ganzen Abschnitt zum Traktat Makkoth enthält, der weder in den alten Ausgaben noch in dem Wiener Kodex enthalten ist. Im folgenden beschreibt Zuckermandel den Plan, nach welchem er das Werk angelegt hat, woraus hier erwähnt zu werden verdient, daß er sich nie zu einer Emendation verleiten ließ, die seiner These zu entsprechen schien. Zum Schluß dieser Abhandlung setzt sich der Verfasser mit seinen Kritikern auseinander und zitiert Schwarz's Ansicht über die Tosefta, wonach es dem Toseftaredaktor hauptsächlich darum zu tun war, »die durch R. Jehuda ha-Naßi eliminierten und umgestalteten Mischnajoth R. Meirs in ihrer ursprünglichen Fassung der Nachwelt zu überliefern« (S. 16).

Zuckermandel hält bis auf den heutigen Tag unerschütterlich fest an seiner von uns hier ausführlich mitgeteilten Annahme über das Verhältnis von Mischna und Tosefta, für welche in letzter Zeit sich auch einige andere Fachgelehrte ausgesprochen haben. Tatsäch-

lich steht der jerusalemische Talmud mehr in Kontakt mit der Tosefta als der babylonische. Es ist hier jedoch große Vorsicht geboten, indem die Kritik hier mehr als sonst der Gefahr ausgesetzt ist, ungerecht zu werden. Man müßte denn für diesen Gegenstand soviel Zeit und Mühe verwenden und solche umfassende Studien betreiben wie der Verfasser, um sich darüber ein einigermaßen richtiges, selbständiges Urteil bilden zu können.

Im Nachtrag (S. 19—22) kommt Zuckermandel auf die Arbeiten von Krochmal und Schorr im Hechaluz und Pineles' דרכי של תורה (Wien 1861), die er vorher nicht gekannt hat, zu sprechen und meint, daß mehrere Einwendungen derselben durch seine These beseitigt sind. Hauptsächlich in Pineles' Buch fand er vieles, was mit seinen Ausführungen übereinstimmt, was ihm als Beweis für die Richtigkeit seiner Arbeiten dient.

Auch die zweite Selbstanzeige des Verfassers (S. 22—27) bezieht sich auf seine Ausgabe der Tosefta (erste Lieferung). Sie ist in Rahmers Literaturblatt 1877 erschienen. Die letzten zwei Selbstanzeigen (S. 27—39) haben die in den Jahren 1908 und 1909 von Zuckermandel veröffentlichten zwei Bände unter dem Titel »Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander« zum Gegenstande und erschienen in dieser Monatschrift 1908, resp. 1909.

Die erste der populären Abhandlungen »Tosefta in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft« (S. 40—53) ist ein Vortrag, den Zuckermandel im wissenschaftlichen Verein zu Trier gehalten und später in Rahmers Literaturblatt 1882 veröffentlicht hat. Hier weist der Verfasser darauf hin, daß der Talmud auch in nicht jüdischen Gelehrtenkreisen das verdiente Interesse gefunden hat (Reuchlin, die beiden Buxtorfe, Pococke, Surenhusius, u. a. bis auf Wünsche), schildert in beredten Worten den Wert des Talmud für die Wissenschaft und hebt viele ethische Sätze aus demselben hervor. Obgleich der Verfasser hier auch die wichtige Stellung der Tosefta in der talmudischen Literatur nachzuweisen sucht und von der Bedeutung seiner These und Tosefta-Ausgabe spricht, hat man doch den Eindruck, daß hier die Überschrift »Tosefta in ihrer Bedeutung« usw. nicht richtig sei und daß sie vielmehr »Der Talmud in seiner Bedeutung für die Wissenschaft« lauten müßte. Im übrigen bietet uns diese Abhandlung sowohl als auch die darauffolgende »Schicksale des Talmud in der Zeit vom 13. bis 16. Jahrhundert« (S. 53—59, erschienen in Rahmers Literaturblatt 1873) viel Wissenswertes, und beide sind von allgemeinem Interesse. Der 3. Aufsatz »Die Familie in moralischer und rechtlicher Beziehung nach pentateuchischen Prinzipien« (S. 60—65, erschienen in der M. f. d. W. d. J. 1869) hat apologetischen Cha-

rakter. Jedoch geht der Verfasser m. E. zu weit, wenn er in den Stellen Deuteron. 21, 10 u. 15 eine Bekämpfung der Polygamie ersieht. Aus diesen Schriftversen ist bloß zu ersehen, daß auch die polygamische Ehe in Israel auf den Prinzipien der Sittlichkeit beruhte.

Die 10 Aufsätze »Zur Tosefta« sind wie folgt betitelt: 1. Der Wiener Tosefta-Kodex (S. 66—80, ersch. in Rahmers Literaturblatt 1877); 2. Tosefta-Varianten (S. 80—87, ersch. daselbst 1881); 3. Tosefta, Tosepha, Tosafta (S. 87—89, ersch. daselbst 1876); 4. Erklärung einer Tosefta-Stelle (S. 90, ersch. daselbst 1888); 5. Erhaltene Trümmer eines dritten Tosefta-Kodex (S. 90—94, ersch. daselbst 1878); 6. Estori Parchi's Tosefta-Zitate (S. 94—96, ersch. daselbst 1876); 7. Eine geistreiche Erklärung einer Tosefta-Stelle von R. David Pardo durch die Erfurter Handschrift bestätigt (S. 97—99, ersch. daselbst 1877); 8. Über zivilrechtliche Dokumente (S. 99—102, ersch. daselbst 1879); 9. Das Korruptel in der Tosefta Kethuboth 11_4, babli ib. 102 (S. 102—110, ersch. daselbst 1892); 10. Der wahre Wert der Friedländerschen Tosefta-Ausgabe (S. 111—112, ersch. in M. für die Lit. u. W. d. J., II. Jg. Wien). Den genannten Aufsätzen ist hin und wieder ein längerer oder kürzerer Nachtrag hinzugefügt. — Unter den exegetischen Bemerkungen (S. 113—119, ersch. in R. Lit. 1872) verdienen die Erklärungen von Josua 10, 12—14 und I Könige 19, 20—21 besondere Beachtung. Der Artikel »Historisches« enthält drei Aufsätze: 1. R. Jose's chronologische Angaben (S. 120—122, ersch. in der M. f. d. W. d. J. 1871); 2. Historische Notiz (S. 122—128, ersch. daselbst 1873); 3. Notiz, betreffend Maimuni's Einleitung zur Mischna (S. 128 bis 130, ersch. daselbst 1873). Zu 1 (S. 121) ist zu bemerken, daß Raschi die Stelle ק"פ שנה עד שלא חרב הבית פשטה המלכות על ישראל (babli Schabbath 15a) nicht durch מלכות של יונים, sondern durch רומי erklärt. In der Erklärung der Stelle in Berachoth 58a: אמר בן עואי כל חכמי ישראל דומין עלי בקליפת השום חוץ מן קרחא זו hat Zuckermandel sicherlich das richtige getroffen. Vgl. eingehend Mischnah Oholoth VI, 5—7. — Auch die weiteren sprachlichen Bemerkungen, Rezensionen, hebräische Notizen und Zusätze bieten Interessantes und Belehrendes. In den letzteren dürfte besonders die Erklärung von בן סטדא von Interesse sein (S. 193—104).

Im allgemeinen kann man auf dieses Werk den Satz anwenden יש קנקן חדש מלא ישן »Es gibt einen neuen Krug, der voll ist alten Weines« (Spr. der Väter IV, 20). Die alten wissenschaftlichen Ergebnisse des Verfassers, die in verschiedenen Zeitschriften zerstreut vorkommen, und die an und für sich wertvoll sind, haben dadurch, daß sie nunmehr gesammelt und systematisch geordnet in einem ansprechenden, neuen Gewande erschienen sind, an Wert noch viel ge-

wonnen. Wir sind Herrn Dr. Zuckermandel zu großem Danke verpflichtet, nicht nur für diese Arbeit, sondern für seine hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen auf talmudischem Gebiete überhaupt.

Zum Schluß mögen hier noch einige Druckfehler berichtigt werden, die in dem Druckfehlerverzeichnis des Verfassers nicht angeführt sind. Seite 51, Zeile 4 lies נם für נמ; das. Z. 4 v. u. l. כותי f. בותי; S. 70, Anm. 1 l. מתניתא f. מיתנהא; S. 97, Anm. 1 l. 1877 f. 1867.

Stockholm. M. Fried.

---

1. **Zuckermandel**, M. S. Dr. Rabbiner. Festpredigten. Erste Hälfte. Frankfurt a. M. I. Kauffmann. 8°. 130 S.

2. **Steckelmacher**, M. Dr. Stadt- und Konferenz-Rabbiner in Mannheim. Sabbathpredigten zum I. Buche Mose. Leipzig, s. a. M. W. Kaufmann. 8°. 87 S.

3. **Mühsam**, Samuel, Dr. Rabbiner. Predigten, aus seinem Nachlaß herausgegeben von seiner Witwe Marianne Mühsam. I. Teil Sabbathpredigten. 8°. VI+304 S. II. Teil. Festpredigten. 8°. 342 S. III. Teil. Gelegenheitspredigten. 8°. 213 S. Leipzig 1909, 1910. M. W. Kaufmann.

Der Predigt fällt die Aufgabe zu, neben ihrem rein erbaulichen und gemütlichen Zwecke die Grundgedanken des Judentums in populärer Form zu entwickeln und ihren sittlichen Ideengehalt durch sachgemäße Erläuterung anschaulich zu machen und so darzustellen, daß sie dem Hörer tief sich einprägen. Das rechtfertigt denn auch ihre Veröffentlichung. Eine sorgfältige Auswahl wird immer ihre Dienste tun in der Abwehr einer mißverständlichen Auffassung unserer Religion und in der Aufklärung unserer eigenen Glaubensbrüder. In den kleinen Gemeinden sind gedruckte Predigtsammlungen ebensosehr eine Notwendigkeit geworden wie in der Großstadt, in der gar viele durch wirtschaftlichen Zwang verhindert sind, dem Gottesdienste beizuwohnen. In den großen Gemeinden wird gegenwärtig in vielfältiger Form der Versuch gemacht, unter allen Umständen die Abwendung der Massen von der Religion zu verhüten und religiöse Belehrung in gottesdienstlicher Form ihnen zu bieten. Mögen diese Versuche heiß umstritten sein, eine Sorge des Judentums muß es immerhin bleiben, das religiöse Wissen unter den Erwachsenen zu verbreiten, und dadurch Mut und Begeisterung, die Freude an der Religion, zu wecken und zu nähren. Die Predigt darf darum den Anspruch erheben, der Wissenschaft des Judentums zu

dienen und wissenschaftlichen Charakter zu tragen. Wird auch sicherlich das gesprochene Wort den Weg zum Herzen finden, so wird doch auch die Predigtsammlung auf Beachtung rechnen dürfen, wenn sie die hier angedeuteten Voraussetzungen in angemessener Weise erfüllt. Um so eher, je weniger aufdringlich sie ihre Tendenzen hervorkehrt, denn es ist selbstverständlich, daß divergierende, religiöse Anschauungen auch in der Predigt ihren Ausdruck finden. Es ist ein Beweis für den Reichtum des Judentums, wenn davon ein verhältnismäßig seltener Gebrauch gemacht wird, für die Fülle seiner Gedankenwelt und für den versöhnlichen Geist, der auf seinen Kanzeln in Milde waltet. Erfreulich ist, dies bei Predigtsammlungen aus verschiedenen Lagern konstatieren zu dürfen. Für Fanatismus ist bei keiner von ihnen Raum. Bedenklich aber bleibt, daß ausnahmslos von allen die Gelegenheit benützt wird, um über das Verhalten der Zuhörer im Gottesdienste Klage zu führen. Daran hat offenbar die Emanzipation, die sich doch nun an der Jahrhundertfeier ihrer selbst rühmen darf, nichts geändert. Orgelfreunde und Orgelgegner sind ungehalten über unzureichende Andacht. Das gibt zu denken. Immerhin sollte man meinen, daß solchen mehr internen Angelegenheiten in Predigtbüchern kein besonders großer Raum zugestanden werde. Um so mehr befremdet es, wenn Zuckermandel sein Herz in kräftigster Weise ausschüttet und dabei recht derb und drastisch wird. Die Charakteristik seiner Zuhörer, S. 31—33, mag sehr treffend und angebracht sein, aber hier verläßt m. E. Z. die Grenze, die dem Prediger nun einmal zwischen ernster Ermahnung und sicherem Takt gezogen ist. Die Schilderung ist zu durchsichtig, wenn auch nicht bestritten wird, daß sie außerordentlich geschickt in den Zusammenhang — Z. behandelt in einer Peßachpredigt das beliebte Thema der vier Menschenklassen — verwebt worden ist. Sonst versteht es der gelehrte Talmudist, sein umfassendes Wissen formgerecht und stilgewandt zu verarbeiten, und das Büchlein wird sicher seinen alten Freunden neue zugesellen. Nicht die großen Probleme sind es, die ihn auf der Kanzel beschäftigen, sondern die einfachen, natürlichen Fragen, die jeden Einzelnen bewegen, die weiß er schlicht darzustellen und zu umrahmen. Hier spricht nicht der große Gelehrte, sondern der köstliche naive Glaube eines unbefangenen, tief religiös gestimmten Herzens.

Dagegen liebt es Steckelmacher, in seinen Sabbathpredigten zum ersten Buche Mose das streng wissenschaftliche Denken mit Erfolg und Glück in seine religiösen Betrachtungen und Erörterungen hineinzuziehen, wie aus seinen früheren Veröffentlichungen bekannt ist. Er hält sich nicht an die strengen Gesetze der Homiletik,

er sucht auf neuen Bahnen eine Fülle von Wissen, Geist und Scharfsinn seinen Hörern zu vermitteln, und man hat seine Freude an den blitzenden, funkelnden Waffen, die hier auftauchen. Man wird ihm gerne folgen, auch wenn man nicht in allen Punkten der Auslegung des Schriftwortes mit ihm sich einverstanden erklären kann. Im Unterschiede von gar manchem andern Prediger scheint mir bei Steckelmacher der Gedanke noch viel liebevoller ausgefeilt zu sein als die Form. Ein Bedenken aber darf nicht unterdrückt werden. Die Philosophie auf der jüd. Kanzel in allen Ehren, aber sie muß sich weise Maßhaltung auferlegen, wenn überhaupt die bunt zusammengesetzte Zuhörerschar ihr folgen soll. Auch die Großgemeinde wird in dem religiös gerichteten Publikum das rein religiöse Element zu pflegen haben, wissenschaftliche Vorlesungen sucht man nicht in der Synagoge. Mit Abstraktionen, deren wir doch eigentlich genug haben, nützen wir unserer Sache nichts. Darum muß der in Nr. 1. gemachte Versuch, der eine Widerlegung der Naturwissenschaft durch die Religion anstrebt, abgelehnt werden. So verlockend derartige Themen sind, so sehr müßte der Prediger ihnen widerstehen, denn man wird beobachten, daß das Publikum viel zu oberflächlich unterrichtet ist, um einer so wissenschaftlichen Deduktion wie hier nachdenklich nachzugehen, und die wirklich Sachkundigen werden dadurch sicher nicht gewonnen, sondern eher noch sich peinlich berührt fühlen. Das aber ist nur eine Ausstellung prinzipieller Natur, über die eine Klärung notwendig ist. Ich zweifle nicht, daß die Sabbathpredigten den Dank der zahlreichen Verehrer des angesehenen Kanzelredners erwerben werden.

Marianne Mühsam hat aus dem Nachlasse ihres Mannes, des ehemaligen Rabbiners in Graz, drei Bände Predigten herausgegeben. Dem ersten Bande geht eine kurze biographische Würdigung Mühsams voran, die auch seine Tätigkeit als Prediger charakterisiert. Es ist erfreulich, aus dem gedruckt vorliegenden Material dieses Urteil bestätigen zu können. Mühsam, wie aus mancherlei Bemerkungen zu ersehen, ein streng konservativer Mann, hat seine Predigten wie ein echter Volkslehrer — das stolzeste Zeugnis, das ein Prediger sich erringen kann — ungekünstelt und ungesucht aufgebaut, immer bemüht, den Gedanken des Schrifttextes auszuschöpfen und durch die Haggadah zu illustrieren. Mit Wärme und Innigkeit behandelt er seinen Gegenstand, immer getragen von einem Streben nach Klarheit und Knappheit. So werden sich die Sabbath- und die Festpredigten schnell einbürgern und in der homiletischen Literatur als ein gutes Lehrmittel ständige Beachtung verdienen. Denn Mühsam war ein Mann von vielseitigem Können, dessen Werke den Jüngern

der Wissenschaft und der Allgemeinheit von Nutzen sein werden. Dazu ist aber das Lessingsche Wort vonnöten, daß sie weniger gelobt, aber desto mehr studiert sein wollen. War es aber nötig, ihnen noch einen umfangreichen Band Gelegenheitsreden anzuschließen? So pietätvoll das sein mag, so sehr muß man sagen, daß hier weniger mehr gewesen wäre. Die patriotischen Reden sind zu gleichmäßig und gedanklich nicht ertragreich genug, wie das in ihrem Wesen liegt. Unter den Synagogenweihereden ist die erste, S. 81 ff., ganz besonders als wohlgelungen anzusprechen. Auch die Trauungsreden sind in allzugroßer Zahl mitgeteilt. Ihr Gedankenkreis muß ebenfalls nach dem Wesen dieser Kasualie beschränkt sein. Sie sind von erfrischender Kürze, ohne unangebrachte Sentimentalität. Ohne Not aber hätten die wertvolleren Gelegenheitspredigten den beiden ersten Bänden eingegliedert werden können.

Bemerkt muß werden, daß es in Deutschland nicht üblich ist, Beruf oder Name der in Frage kommenden Kopulierten in Predigtsammlungen anzugeben.

Göttingen. S. Behrens.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Drei neue Bücher über Rahel Lewin.

Von **Gertrud Ebstein.**

Je weiter wir vom 19. Jahrhundert abrücken, desto interessanter werden für das jetzt lebende Geschlecht alle Persönlichkeiten, die damals aus der großen Masse merklich hervorgetreten sind. Dazu kommt, daß wir dem lobenswerten Streben nach Popularisierung alles Wissens zahlreiche tüchtige Werke verdanken, die aus dem Wust umfangreicher Memoirenwerke und vollständiger Briefsammlungen das Interessante und Charakteristische in einer Weise herausschälen, die uns Gelegenheit gibt, viele bedeutende Menschen gründlich kennen zu lernen, ohne daß wir jedem Einzelnen mehr Zeit widmen müssen, als wir für ihn übrig haben.

Eine von den wenigen Persönlichkeiten des vorigen Jahrhunderts, deren Lebensbild immer von neuem zur Bearbeitung herausfordert, ist Rahel Lewin, die Frau Varnhagens von Ense. Drei neue Bücher über sie sind in den letzten beiden Jahren erschienen, und drei Verfasserinnen haben es versucht, »ein Bild der größten Frau zu geben, welche das Judentum hervorgebracht hat.« Diese Worte, welche noch durch die Bemerkung: »Für mich zugleich die größte Frau, die Deutschland seine Tochter nennen kann,« ergänzt werden, sind in der Vorrede eines Buches[1]) von Ellen Key enthalten, das schon in zweiter Auflage vor uns liegt.

Ellen Key ist Menschensucherin. Wenn sie jemanden

[1]) Ellen Key, Rahel, eine biographische Skizze. Einzig autorisierte Übertragung aus dem schwedischen Manuskript von Marie Franzos, 2. Auflage. Verlag von Thamm, Halle a. S. 1912, 168 S., 8.

gefunden hat, dem sie ihre ganze Liebe schenken kann, dann will sie ihn nicht egoistisch für sich behalten, sondern empfindet eine sichtbare Freude daran, ihre Bewunderung bekannt zu geben und Freunde und Verehrer für den Gegenstand ihrer Liebe zu werben. Warum hat sie sich bemüht uns das Ehepaar Browning, Rahel v. Varnhagen und andere nahe zu bringen? Nicht bloß, weil es ihr Bedürfnis ist, den feinsten Regungen hervorragender Geister nachzuspüren, sondern weil sie ihrer schriftstellerischen Tendenz am meisten treu bleibt, wenn sie ihre Ideale der Weltverbesserung uns an einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten vorführt.

Ihr Buch über Rahel enthält naturgemäß vieles, was vom Standpunkt des Judentums besonders interessant ist. Die Verfasserin beschäftigt sich eingehend mit Rahels Herkunft und erkennt als die besten ihrer Eigenschaften gerade diejenigen, die ihrer Rasse eigen sind, und führt in überzeugender Weise den Beweis, daß das Leben selbst Rahel dazu führte, in ihrer Abstammung nicht eine »Schmach«, sondern die notwendige Ursache ihres Werdeganges zu sehen. Sie zeigt uns Rahel als Kind ihrer Zeit, jener Epoche, in der das Wort Emanzipation, das jetzt in aller Leute Munde ist, erst in das reale Leben übertragen wurde. Lange ehe sie es äußerlich tut, hat sie sich von ihrer Familie, von ihren Glaubensgenossen »emanzipiert«, und Ellen Key bemüht sich im Einzelnen nachzuweisen, daß Rahels Handlungen nach dieser Richtung hin die notwendige Folge ihrer Veranlagung und ihres Lebensganges gewesen und daher geeignet sind, unser ethisches Empfinden weniger zu verletzen, als wir gemeinhin anzunehmen geneigt wären. Sorgfältig sucht die liebevolle Verfasserin all jene Momente zusammen, durch die sich Rahel als pflichttreues Kind, als liebende Schwester, als rücksichtsvolle Verwandte und als die sich ihrer Stammesvorzüge bewußte Tochter Israels kund gibt. Daß Rahel dann trotz ihrer Ablehnung jeder positiven Re-

ligion dennoch den Akt der Taufe über sich ergehen ließ und die damit verbundenen Glaubensformeln aussprach, erwähnt die Verfasserin leichthin als etwas Nebensächliches, vermutlich wohl darum, weil sich in Rahels Aufzeichnungen keine eingehenderen Bemerkungen darüber finden, daß sie selbst dieser Handlung irgend welche Wichtigkeit beigelegt habe. Die Brüder billigten sie und waren ihr bei den dazu nötigen Vorbereitungen behilflich; der Bräutigam scherzte sogar in seinen Briefen über die bevorstehende Taufe. Wir empfinden heute anders und wundern uns darüber, daß Rahel »sich ganz und gar ohne Ahnen fühlte« (Badt, Rahel und ihre Zeit, S. 13). Wir vermissen jede Spur eines historischen Bewußtseins schmerzlich an ihr und können diesen Fehler nur verstehen und verzeihen, wenn wir uns in die Zeit ihrer geistigen Entwicklung versetzen, in jene Zeit einer Geistesrevolution, in welcher die Errungenschaften der Gegenwart den Reichtum der Vergangenheit vergessen ließen. Doch kurz vor ihrem Tode erinnerte sich Rahel noch einmal daran, daß sie eine »aus Ägypten und Palästina Geflüchtete« sei, und so hat sie im innersten Herzen immerhin einen Rest ihres Judentums bewahrt, der an ihr haftete, wie ihr Name; denn keiner von denen, die sie liebten, nannte sie mit dem neuen, in der Taufe erhaltenen Namen, sondern sie blieb für diese R a h e l, wie Eltern und Geschwister sie genannt hatten. Ellen Key können wir nachfühlen, wie gern sie sich in den pantheistischen und kosmopolitischen Ansichten der von ihr analysierten Seele wiederfindet, wie hoch sie an ihr die Selbständigkeit des Denkens, das mutige Ankämpfen gegen Vorurteile und die Zerstörung jedes Autoritätsglaubens schätzt.

Das umfangreichste Kapitel hat die Verfasserin der Darstellung von Rahels Liebesverhältnissen gewidmet. Sie läßt den Einfluß der Persönlichkeit, den eine geistig hervorragende Frau ausübt, in ihrem ganzen Zauber auch auf uns wirken, und wir erwärmen uns an der Innigkeit,

mit der Rahel zu lieben versteht. Wie Experimente zu Ellen Keys eignem Buch über Liebe und Ehe muten uns diese Verlobungen an, von denen die beiden ersten nicht zur Ehe führen konnten, weil die Liebe von seiten des Mannes nicht stark genug war, um alle Hindernisse zu beseitigen. In Rahels glücklicher Ehe mit Varnhagen sieht die Verfasserin die Illustration ihrer eigenen Ansicht: daß Wahrheit und Freiheit die Hauptbedingungen jeder harmonischen Vereinigung sind.

Das Kapitel »Geselligkeit« gibt der Verfasserin ganz besonders Gelegenheit, Rahels Zeit mit der Gegenwart zu vergleichen. Mit Zartheit hebt sie dabei hervor, daß die getaufte Jüdin ihre eigenen Verwandten im Salon nicht vernachlässigte, sondern sie mit feinem Takt zur Geltung zu bringen suchte, wenn sie sich in Gegenwart der vielen Geistesgrößen bedrückt oder allzu unbedeutend vorkamen. Eifrig verteidigt Ellen Key Rahel gegen Wilhelm von Humboldts Behauptung, daß sie in Gesellschaft häufig zu laut wurde. Ellen Key sieht darin eine jüdische — sie sagt »orientalische« — Eigenschaft, ein Sich-Gehen-Lassen, das bei lebhafter Diskussion leicht verzeihlich ist. Für viel berechtigter stellt sie Rahels Abneigung gegen Humboldt hin, dem sie eine Art der Unterhaltung zuschreibt, wie sie bei »jüdischen Intelligenzen« häufig vorkommt: glänzend ohne Wahrhaftigkeit, genial ohne Vertiefung. Unwillkürlich legt sich der Leser am Schlusse dieses Kapitels die Frage vor, worin der große Reiz dieser Frau bestanden habe, die, ohne schön zu sein, die genialsten Denker und Künstler um sich versammelte und das Gesellschaftsleben auf einen solchen Höhepunkt brachte. Die Verfasserin gibt uns keine Antwort darauf, sondern sie läßt uns Rahel lauschend und redend in ihrem Kreise sehen; sie zählt nicht nur die Menschen auf, die bei ihr verkehrten, sondern sie skizziert ganze Abende in ihrem Verlaufe, wiederholt uns Gespräche mit ihrer Fülle gegenseitiger Anregung. Die Schilderungen

von Rahels Einfluß und der geistigen Atmosphäre, die sie um sich verbreitet, sind so lebhaft, daß es uns manchmal zu mute ist, als wären wir selbst ein Stündchen bei der geistvollen Frau zu Gaste.

Um das Bild Rahels zu vervollständigen, entwickelt die Verfasserin vor uns das geistige Band, das sie mit Goethe verknüpfte. Sie bewunderte ihn nicht nur, sondern las, zitierte und lebte ihn. Wie fühlt sie sich in ihrem Werte gesteigert, nachdem er sie besucht hatte! Ja, die Verfasserin schreibt es dem Einfluß Goethes zu, daß Rahel sich von allen Fesseln und Hemmnissen befreite; sie lernte Mut und Resignation von ihm und besaß dieselben Eigenschaften wie er: Wahrheit und Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit und Menschenliebe. Dem Nachweis, wie tief diese letztere Eigenschaft in Rahels innerstem Wesen wurzelte, hat die Verfasserin ein ganzes Kapitel: »Gemeingefühl« gewidmet. Demokratisch und sozialistisch gesinnt, vergißt sie ihr Judentum gänzlich über dem Preußen- und Deutschtum, über dem Weltbürgertum. Und doch nicht ganz, denn sie ist stolz auf die Opferfreudigkeit der Juden zur Zeit der Freiheitskriege, und mit echt jüdischem Herzen hilft sie selbst allerorten, ohne nach Konfession oder Nationalität zu fragen. Sie haßt den verrohenden Krieg und ersehnt eine Zeit, in welcher der für jede Entwicklung notwendige Kampf ein Streit der Geister sein wird, bei dem Angreifer und Verteidiger sich nur der Waffen des geschärften Verstandes bedienen werden. Und so bezeichnet die Verfasserin Rahels Lebensanschauung als Meliorismus, in dem sie die einzig mögliche Lebensanschauung des fein differenzierten Menschen sieht.

Das ganze Buch gleicht einer feinen Mosaikarbeit, zu welcher der Arbeiter alle Glasstückchen selbst zurechtschneidet und sie vor unseren Augen geschickt in übersichtlicher Weise gruppiert. Die Verfasserin hat jeden einzelnen Zug mit scharfer Menschenkenntnis herausgefunden

und alle Einzelheiten mit schöpferischer Kraft zu einem viel Licht, aber auch Schatten enthaltenden Bilde vereinigt.

Der Kitt, welcher die einzelnen Stückchen verbindet, ist die große Liebe der Verfasserin zur Heldin ihres Buches. Die anmutige und fesselnde Form der Darstellung muß vom Leser umso mehr geschätzt werden, als es schwierig ist, Rahel aus ihren eigenen Briefen kennen zu lernen.

Eine vortreffliche Ergänzung zur Literatur über Rahel bildet das Buch[1]) von Bertha Badt. Die nur mit »Einleitung« überschriebene Charakteristik, welche wenige Mitteilungen über Rahels äußeres Leben enthält, ist ein in engen Rahmen geshclossenes Kulturbild ihrer Zeit. Die Wechselbeziehungen zwischen Zeitströmungen und natürlicher Veranlagung werden aufgespürt, und es kommt der Verfasserin offenbar nicht nur darauf an, daß wir Rahel kennen, sondern daß wir sie auch verstehen lernen. Die Charakteristik ist objektiv und läßt dem Leser seine völlige Unbefangenheit der Heldin gegenüber, ob sie uns als Lebens- und Menschenkünstlerin, als Kämpferin für Emanzipationsideen oder Kritikerin vorgeführt wird.

Da Rahel vor allem die »Gabe der Selbstbeschauung« besaß, so sind ihre Briefe und Tagebücher der Spiegel, der ihr Bild scharf und hell widerstrahlt. Den Hauptteil des Buches bildet daher eine Sammlung von Briefen und Zeugnissen, die uns mit dem Schönsten und Besten bekannt machen, was von und an Rahel geschrieben wurde, und wir müssen es dankbar anerkennen, daß dasjenige, was dauernden Wert hat, mit gutem Geschmack aus einer Fülle von Material für uns gewählt wurde.

Von den Briefen an und über Rahel sind vorzugsweise die aufgenommen worden, welche zeigen, wie tief ihr Freundeskreis von ihr beeinflußt wurde; wie sehr sie die Vertraute, Beraterin und Trösterin aller war, die mit ihr

[1]) Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse ausgewählt von Bertha Badt. München, Eugen Rentsch, 1912, 215 S., 8.

in Berührung kamen, und wie reinigend und veredelnd ihre strenge Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe wirkte. Ihre Kunstkritiken sind in ihrer Ursprünglichkeit anregend und über ihre Goethe-Bewunderung, die völlig mit modernster Geistesrichtung übereinstimmt, hören wir gern ihre eigenen Worte. Rahels heiterer Bericht über Goethes Besuch bei ihr und seine über sie gefällten Urteile, die ihr die Freunde brieflich wiederholen, sind so originelle Proben der Briefkunst, daß wir sie keineswegs missen möchten. Wie unterhaltend ist der Bericht des Grafen Salm, und welche sanfte Trauer beschleicht uns, wenn wir Rahels Testament lesen, so schlicht, so treu und selbstlos!

Daß die Sammlung nicht chronologisch, sondern nach ethischen Gesichtspunkten geordnet ist, trägt viel zur Übersichtlichkeit bei und erleichtert uns die Rekonstruktion des Charakters. Am Eingange jedes Abschnittes steht ein besonders glücklich gewähltes Motto, das die Quintessenz von Rahels Ansichten über ein ganzes Gebiet des Denkens oder Fühlens enthält. So ist »Rahel und ihre Zeit« ein Büchlein, das der Leser nach erster Lektüre gern wieder in die Hand nehmen wird, weil es ihm in ein paar Minuten, die er ihm zeitweilig widmet, Anregung, Aufklärung und Unterhaltung bieten wird.

Als echtes Jahrhundert-Buch präsentiert sich endlich die jüngste Auswahl aus Rahels Briefen[1]); es enthält diejenigen, welche Rahel von 1808 bis zu ihrem Tode an Varnhagen richtete. Da die diplomatischen Missionen Varnhagens gerade in der Zeit von 1813—1815 langwierige Trennungen des Paares bedingten, so bilden die Briefe aus diesen Jahren beinahe die Hälfte des Buches, und wir sind gerade jetzt am besten in der Stimmung, Sieg und

[1]) Rahel Varnhagen, Ein Frauenleben in Briefen. Ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Augusta Weldler-Steinberg Gustav Kiepenheuer Verlag. Weimar 1912, (XV, 663 S), 8.

Kampf des Vaterlandes zusammen mit den Vornehmsten der Nation in der Erinnerung zu durchleben.

Wir begrüßen es an diesem Buche mit Freuden, daß Varnhagens Antworten chronologisch zwischen Rahels Briefen geordnet sind; dadurch erhalten wir ein wirkliches Zeitbild, aus dessen Rahmen Persönlichkeiten wie Rahel erst wirkungsvoll hervortreten. Auch macht Rahels sprunghafte Ausdrucksweise den Leser oft unruhig und läßt ihm allzu viel zu ergänzen übrig; durch Zusammenstellung der sich auf einander beziehenden Briefe wird uns vieles klarer, und die abgerundete, wenn auch oft mehr wort- als gedankenreiche Schreibweise Varnhagens bildet die wirksamste Folie für Rahels Briefe. Jetzt inmitten der Jahrhundertfeiern sind seine politischen Berichte, Urteile und Prophezeiungen von größtem Interesse, und seine einzig dastehende, hingebungsvolle Liebe spricht in ihrer Selbstlosigkeit und Bescheidenheit uns allen immer wieder zu Herzen. Was wäre Rahel ohne ihren »Rhapsoden«?

Frau Dr. Weidler-Steinberg schöpft direkt aus der Quelle und bringt ihren Lesern manche Stelle zur Kenntnis, die Varnhagen in seinen Denkwürdigkeiten unterdrückte, wie in dem Briefe vom 20. April 1813, worin Rahel die werktätige Hilfe der Juden für die Verwundeten preist und dabei in die Worte ausbricht: »Ach, lieber, lieber Gott! Gäben doch die Kristen so wie die Juden! Dann wäre hier keine Not«. Auch einige bisher ungedruckte Stellen vervollständigen die schon bekannten Briefe, und nichts bleibt uns mehr an Rahel, die sich selbst zu durchleuchten liebte, dunkel oder unverständlich.

Die sehr fesselnd geschriebene Einleitung bezieht sich nur auf diejenigen Perioden, in denen Rahel von dem Feuer einer echten Liebe durchglüht war, und gibt uns psychologisch glaubwürdige Erklärungen dafür, daß ihre beiden ersten Verhältnisse sich lösen mußten, ohne zu einer Vereinigung zu führen. Jedem ihrer Verlobten hätte sie sich

anpassen, für jeden einen Teil ihrer Eigenart aufgeben müssen. Nur Varnhagen nahm Rahels Liebe als ein Geschenk der Götter, das er nicht bekritteln, sondern heilig halten und dessen schriftliche Belege er der Nachwelt erhalten wollte.

So bildet auch dieses Buch eine wertvolle Bereicherung der Rahel-Literatur. Denn es ist ein angenehm zu lesendes und ein unterhaltendes Buch, das uns die Vertiefung in eine Gesamtausgabe, deren Lektüre gewöhnlich mehr Arbeit als Vergnügen ist, erspart. Die biographischen Notizen am Ende des Buches werden jedem Leser sehr willkommen sein; er muß sie zur Hand haben, wenn er die vielseitigen persönlichen Anspielungen in den Briefen verstehen will.

Wer immer Rahel Lewin wieder aufleben und das Bild dieser Frau am geistigen Auge vorüberziehen läßt, veredelt dadurch seine Zeitgenossen.

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

Ich bezweifle auch, ob die von der Halachah und unserer Schrift gelehrte »Sabbathgrenze« von zweitausend Ellen von den Zaddukäern anerkannt wurde. Josephus, Ant. XIII, 8, 4 und sogar die, mit Bezug auf die Beobachtung des Sabbaths so äußerst strengen Schriften, wie das Buch der Jubiläen — 50, 8 — und Têêzaza Sabat — 19b — kennen nur das Verbot des Reisens am Sabbath, aber keine festgesetzte Sabbathgrenze, die wohl eine spezifisch pharisäische Vorschrift ist. Eine Reminiszenz an diese Differenz zwischen den Zaddukäern und Pharisäern liegt vielleicht vor in der Behauptung des Jeruschalmi, Erub. III; 21b, daß das Reisen — das Minimum ist zwölf Meilen! — biblisch verboten sei, die Sabbathgrenze von zwei Meilen nur rabbinisch; dies wurde nur von den Pharisäern, jenes von allen Juden beobachtet.

Wenn die Behauptung von der Identität unserer Schrift mit dem zaddokitischem Buche bei Kirkissani wahr wäre, dann hätten wir einen weiteren Beweis für unsere Annahme, daß sie nicht zaddukäischen Ursprungs ist. Kirkissani behauptet nämlich, daß in seiner zaddokitischen Quelle die Lehre sich fand, wonach der Sabbat der Laubhüttenwoche nicht zu diesem siebentägigen Feste gehöre. Dagegen berichtet eine Baraita, — Sukkah 43b; Tosefta III, 3 — daß die Boëthusäer, in denen wir wohl nichts anders zu sehen haben, als »die Schriftgelehrten der Zaddukäer«[1])

[1]) Vgl. meinen Artikel Boethusians in der Jewish Enc. III.

sich der bei den Pharisäern üblichen »Bachweidenprozession« חבוט ערבה, widersetzten, falls der siebente Tag des Laubhüttenfestes auf einen Sabbath fiel, שאין ביתוסים מודים שחבוט ערבה דוחה שבת, was doch nur einen Sinn hat, wenn wir annehmen, daß der Sabbath der Laubhüttenwoche für sie zum Feste gehörte[1]). Die Boëthusäer bekämpfen die Bachweidenprozession am Sabbath, heißt so viel, daß sie die anderen Zeremonien des Festes an diesem Tage beobachteten. Wie aber schon oben bemerkt wurde, ist die angebliche Identität unserer Schrift mit dem zaddokitischen Buch des Kirkissani nicht allein unbewiesen, sondern sogar unwahrscheinlich, so daß der Charakter jenes zaddokitischen Buches für den unserer Schrift nicht maßgebend ist.

* * *

Schechter, der wohl einsah, daß, abgesehen von anderen Bedenken, unsere Schrift für einen zaddukäischen Verfasser einen zu rigorosen Standpunkt in ihrem gesetzlichen Teile vertritt, versucht, diesen Zaddukäismus als den der Dosithäer zu charakterisieren, deren Häresie angeblich[2]) aus dem Zaddukäismus entstand. Er findet sogar in unserer Schrift manches, was von den Kirchenvätern und den arabischen Schriftstellern als Kennzeichen der Dosithäer gegeben wird. Wir wollen nun diese Berührungspunkte zwischen den Dosithäern und unserer Schrift näher untersuchen. Der erste betrifft den Kalender; diese Häretiker hatten ein Sonnenjahr und so auch das zaddokitische Buch des Kirkissani, welches Schechter auch mit unserer Schrift identifiziert. Nach all dem, was oben über diese Identifikation und

[1]) Ähnlich scheint die Ansicht Anans gewesen zu sein; vgl. sein Gesetzbuch S. 130.

[2]) Wie schon Schechter selbst richtig bemerkt, sind die Angaben über diese Sekte so widerspruchsvoll und verwirrt, daß sich kaum etwas Sicheres über dieselben sagen läßt.

über den Kalender unserer Sekte bemerkt worden ist, ist die weitere Diskussion dieses Punktes überflüssig. Einen weiteren Berührungspunkt findet Schechter zwischen dem Verbot des Honiggenusses, — 12, 11 — das seinen Grund darin haben sollte, daß winzige Teilchen der Bienenkörper im Honig sich finden, und der Behauptung des Epiphanius, wonach die Dositheäer nichts essen, was von einem lebenden Tiere, אבר מן החי, kommt. Wie aber z. St. bemerkt worden ist, wird von unserer Schrift der Genuß des Honigs gar nicht verboten, und ferner ist bei diesem Kirchenvater gar nicht die Rede davon, daß, die Dositheäer kein אבר מן החי essen — dies galt allen jüdischen Sekten und sogar den Urchristen für verboten[1]) — sondern, daß sie nichts aßen, was von Tieren kommt. Daß, aber unsere Sektierer nicht wie die Pythagoräer, Therapeuten und Ebjoniten[2]) Vegetarianer waren, geht ganz deutlich aus unserer Schrift — 12, 11 bis 15 — hervor, so daß, wenn die Behauptung des Epiphanius auf Tatsachen beruht, wir einen direkten Beweis dafür haben, daß dieselbe nicht von einem Dositheäer herrührt. Was Epiphanius mit den Worten Ἐμψύχων ἀπέχονται ἀλλὰ καί τινες αὐτῶν ἐγκρατεύονται ἀπὸ γάμων μετὰ τοῦ βιῶναι, ἀλλὸ δὲ καὶ παρθενεύουσιν sagen will, ist nicht recht klar, aber wollte man auch annehmen, sie sagten aus: »manche unter ihnen — den Dositheäern — heiraten nicht mehr nach dem Tode ihrer Frauen«, so enthält unsere

[1]) Vgl. Apostelgesch. XV, 20 u. 29; XXI, 25 und die ausführliche Erörterung darüber bei Joël in der Graetz-Jubelschrift 172 ff.

[2]) Vielleicht auch die Essener, vgl. Schürer, Geschichte[4], II, 664. Die Behauptung des Abul-Fath, Annal., ed Vilmar, S. 82, daß die Dositheäer nur solche Eier aßen, welche in einem vorschriftsmäßig geschlachteten Tiere gefunden wurden, hat mit dem Vegetarianismus nichts zu tun. Man wäre sogar berechtigt aus diesen Worten zu folgern, daß die Dositheäer keine Vegetarianer waren, da doch nicht anzunehmen ist, daß die Tiere nur der Eier wegen geschlachtet wurden. Diese Einschränkung des Genusses von Eiern findet sich auch bei den Karäern.

Schrift nichts, das als Parallele dazu angeführt werden könnte, da in 4, 21 ausdrücklich hervorgehoben wird, daß nach dem Tode — und sogar nach der Scheidung[1]) — der Mann eine andere ehelichen darf. Höchst wahrscheinlich wollte Epiphanius nur sagen, daß die Dositheer der asketischen Lehre der Essener[2]) folgend — Josephus, Bell. II, 8, 13 — keinen ehelichen Umgang mit ihren Frauen pflegen, nachdem sie schwanger geworden sind, weil die Ehe für sie nur, zur Erhaltung des Menschengeschlechtes gestattet sei. Wenn überhaupt irgend etwas von den Lehren der Dositheer als sicher gelten darf, dann ist es die äußerst strenge Beobachtung der Sabbathruhe, worin sie aber nicht allein viel weiter als das talmudische Judentum, sondern auch als unsere Sekte gingen. So berichtet Abul-Fath a. a. O., daß sie das Vieh am Sabbath weder grasen noch tränken ließen[3]), sondern am Freitag Futter und Wasser vorbereiteten, das die Tiere sich selbst holen konnten. In unserer Schrift dagegen wird ausdrücklich — 11, 5 — in Übereinstimmung mit der Halachah — das Weiden der Tiere und natürlich erst recht das Tränken ge-

[1]) Vgl. oben S. 26.

[2]) Auch Anan, Gesetzbuch S. 60 verbietet den ehelichen Umgang mit schwangeren Frauen, vgl. ausführlich darüber Geiger, Jüd. Zeitschrift VII, 167 ff., der auf Grund dieser Stelle in Anans Gesetzbuch eine Anlehnung des Karäismus an den Essenismus behauptet, worin ihm auch Harkavy z. St. — ohne ihn zu nennen! — folgt. Jedoch ist zu bemerken, daß auch im Talmud — Jebam. 12b; vgl. auch ספר חסידים, S. 282 — ein solches Verbot erwogen wird, und wenn es auch nicht durchdrang, so ist es doch viel wahrscheinlicher, daß Anan dieser Talmudstelle seine Lehre entnahm als dem Essenismus. Nicht ohne Interesse ist, daß die Kabbala die karäische Lehre sich teilweise aneignete. Übrigens ist es auch möglich, daß die Karäer nur infolge ihrer strengen Durchführung des Prinzips עובר לאו יוצא אמו zu dieser Auffassung gelangten; ähnlich argumentiert R. Akiba Eger in seinen Responsen Nr. 172 gegen dieses Prinzip.

[3]) Darunter ist wohl das Trinken fließenden Wassers zu verstehen.

stattet. Ferner berichtet Origenes[1]), daß die Dositheer die Sabbathgrenze, תחום, verwarfen, und an dem Orte, an dem sie am Anfang des Sabbath waren, den ganzen Tag zubrachten, während in unserer Schrift an zwei Stellen — 10, 21; 11, 6 — die Sabbathgrenze erwähnt ist. Auch die den Dositheern zugeschriebenen Reinheitsgesetze sind strenger als die in unserer Schrift. Die Dositheer, berichtet Abul-Fath, erklären eine Quelle, in die Ungeziefer hineinfiel, für unrein, während unsere Schrift — 10, 13 — ausdrücklich hervorhebt, daß eine Zisterne unrein werden kann, und wie z. St. ausgeführt worden ist, soll damit auch die von der Mischnah gelehrte Halachah hervorgehoben werden, daß eine Zisterne, aber nicht eine Quelle, unrein werden kann. Wenn aber Schechter auf den Passus 11, 3 in unserer Schrift sich beruft, um einen Berührungspunkt zwischen ihr und den Dositheern zu gewinnen, von denen Epiphanius behauptet, »daß sie keinen Umgang mit Andersgläubigen haben, weil sie das ganze Menschengeschlecht verachten«, so haben wir darauf ein Zwiefaches zu erwidern. Zunächst ist nach unserer Auffassung dieser Stelle dort von ganz was anderem als von der Unreinheit der Heiden die Rede; aber wenn auch unsere z. St. gegebene Auffassung nicht die richtige wäre, so kann Epiphanius unmöglich das als eine spezifische Eigentümlichkeit der Dositheer bezeichnen, was sie mit allen Juden gemein haben; denn, wie schon bemerkt worden ist, galten die Heiden allen Juden als unrein. Wenn daher Epiphanius die Dositheer der strengen Abgeschlossenheit und Menschenverachtung bezichtigt, so handelt es sich nicht um ihr Verhältnis zur heidnisch-christlichen Welt (»adversus omnes alios hostile odium« gilt bei Tacitus, Hist. V, 5 als eine Charakteristik aller Juden), sondern um ihr unfreundliches Benehmen den Juden und den jüdischen Sekten gegenüber. Daß aber gar die Verordnung 11, 14, den Sabbath

[1]) Adv. Celsum I, 57 u. a. v. a. O. Vgl. Montgomery, The Samaritans, S. 256, Anm. 3.

nicht in der Nähe von Heiden zuzubringen, die Veranlassung zu der Beschuldigung der Menschenverachtung gegeben habe, ist gänzlich ausgeschlossen, denn wie schon oben S. 96 und 161 hervorgehoben worden ist, ging das talmudische Judentum in seinem Bestreben, das Zusammenwohnen von Juden und Heiden zu verhindern, noch viel weiter, so daß Epiphanius eine gemein-jüdische[1]) Eigentümlichkeit als Charakteristik der Dosithäer geben würde, falls seine Behauptung keinen andern Grund hätte als die Sabbathvorschrift.

Als das sichere Ergebnis unserer Untersuchung stellen wir Folgendes fest: Nichts in unserer Schrift — wenigstens nicht in ihrem gesetzlichen Teile — kann als spezifische Lehre der Dosithäer angesehen werden. Sie enthält vielmehr eine Anzahl von Gesetzesbestimmungen, welche in ausgesprochenem Gegensatz zu der religiösen Praxis der Dosithäer steht.

* * *

Während unsere vorhergehenden Untersuchungen die Beweise geliefert haben, daß unsere Schrift weder mit dem Zaddukäismus noch mit den Lehren des Dosithäer irgend welche Berührungspunkte haben, so hat Schechter[2]) es höchst wahrscheinlich gemacht, daß das Buch der Jubiläen von ihr benutzt worden ist. Es ist daher doppelt interessant zu bemerken, daß, trotz dieser Beziehung zwischen den beiden Schriften, ihr gesetzlicher Standpunkt ein wesentlich verschiedener ist. Die Heiligung des Sabbaths ist zwar für beide Schriften von ganz eminenter Bedeutung, was sich schon äußerlich an

[1]) Sogar die Karäer teilen diese Anschauung wie S. 96 bemerkt worden ist.

[2]) Vgl. die von ihm im Register verzeichneten Parallelen, die aber, wenn man von der sehr verdächtigen Stelle 16, 3 absieht, diese Annahme nur zur Wahrscheinlichkeit, aber nicht zur Gewißheit erheben.

der Ausführlichkeit, mit der darin die Sabbathvorschriften behandelt sind, zeigt, und doch sind die Differenzen ganz bedeutend. Das Verbot des Tragens, הוצאה והכנסה, in unserer Schrift — 11, 7 — wird in voller Uebereinstimmung mit der Halachah gegeben; verboten wird das »Hineintragen« von der Straße — einschließlich der Sackgasse מבוי! — nach einem Hause und das Hinausbringen aus einem Hause nach der Straße, während es im Buche[1]) der Jubiläen II, 30 heißt: Und sie sollen an diesem Tage weder hinein- noch hinausbringen von Haus zu Haus. Die Sabbathruhe schließt nach der mit der Halachah[2]) übereinstimmenden Ansicht unserer Schrift — 11, 12 — auch die Lohnarbeiter ein. Im Buche der Jubiläen wird dagegen in den Worten der Schrift, Exod. XX, 10 nur von den Sklaven geredet. Auch das von unserer Schrift und der Halachah gelehrte Verbot, eine Arbeit durch einen Nichtjuden verrichten zu lassen, fehlt im Buche der Jubiläen, was kaum ein Zufall ist. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Schriften betrifft die Sabbathgrenze, die, wie oben S. 398 näher ausgeführt worden ist, dem Buche der Jubiläen unbekannt ist. Es kennt nur das Verbot des Reisens, — I, 8 und 12 — während unsere Schrift genau dieselbe Sabbathgrenze hat wie die Halachah. Daß auch bezüglich des »Schöpfens des Wassers« unsere Schrift mit der Halachah gegen das Buch der Jubiläen übereinstimmt, ist gezeigt worden. Wichtiger noch als diese Einzelheiten ist die Differenz mit Bezug auf die Strafe für Uebertretung der Sabbathgesetze. Im Buche der Jubiläen wird für die Uebertretung irgend eines solchen Gesetzes die Todesstrafe angedroht, während in unserer Schrift von keiner Strafe die Rede ist. Die Erklärung hiefür ist oben gegeben; »rabbini-

[1]) Nach dieser Stelle ist auch I, 8 zu erklären; »aus seinem Haus bringen« ist soviel wie »aus seinem Hause nach dem eines andern«.

[2]) Vgl. oben S. 158.

sche« Sabbathvorschriften sind es, die in diesen beiden Schriften gegeben sind, und die gemäß der Halachah, mit der unsere Schrift übereinstimmt, straflos sind[1]), während das Buch der Jubiläen diese Ansicht nicht teilt. Angesichts dieser vielen und wesentlichen Differenzen bezüglich der Sabbathgesetze darf man wohl behaupten, daß das Verbot des ehelichen Umganges, worauf im Buche der Jubiläen L, 8 Todesstrafe gesetzt ist, von unserer Sekte nicht anerkannt wurde; sonst wäre das Schweigen darüber in unserer Schrift höchst auffällig. Es ist aber eben dieses Verbot, welches den von der pharisäischen Halachah abweichenden Standpunkt des Buches der Jubiläen am schärften charakterisiert.

Andere Differenzen zwischen den beiden Schriften betreffen folgende Gesetze: Das biblische Verbot des Blutgenusses wird in unserer Schrift — 12, 13 und 14 — auf das Blut der Fische ausgedehnt, während im Buche der Jubiläen[2]) an zwei Stellen — VI, 12; XXI, 6 — ausdrücklich hervorgehoben wird, daß »das Blut von Tieren, Vieh und Vögeln« verboten ist, womit sicher gesagt sein soll, daß anderes Blut דם דגים ודם חגבים gestattet sei[3]). Bei der nahen Verwandtschaft, die zwischen den Testam. der XII Patriarchen und dem Buche der Jubiläen herrscht, darf man wohl annehmen, daß die in jenem Pseudepigraph[4]) gebrauchte Schwurform bei Gott auch diesem nicht für verpönt galt, wonach wir eine weitere Differenz zwischen dem Buche der Jubiläen und unserer Schrift konstatieren

[1]) Daß aber nicht etwa 12, 3 j e d e Entweihung des Sabbaths, auch die in der Schrift verbotene, für straflos erklärt wird, ist z. St. nachgewiesen.

[2]) Wenn es aber XXI, 18 — vgl. auch VI, 10 — heißt »esset kein Blut«, dann dürfen wir darin nicht das Verbot des Fischblutes erblikken, da es ein wörtliches Zitat aus Lev. VII, 26 ist.

[3]) Dies entspricht der Ansicht der Halachah, vgl. oben S. 113 und 165.

[4]) Vgl. oben.

können, denn in dieser — 15, 1 — wird das Schwören bei Gott strengstens verboten. Wenn aber im Buche der Jubiläen alle Patriarchen von Mahallalel bis Noah ihre Cousinen heirateten, so darf man daraus nicht etwa folgern, daß ihm die Nichtenehe für verboten galt. Denn da diese Patriarchen die Erstgeborenen ihrer Eltern waren, so ging es doch nicht gut an, die jüngeren Geschwister vor den älteren heiraten zu lassen. Die nächste gesetzlich gestattete Verwandtenehe[1]) ist aber die zwischen Cousinen. Übrigens ist daran zu erinnern, daß bei den Arabern[2]) der erste Vetter das Vorrecht auf seine Cousine hat, und das Buch der Jubiläen setzt vielleicht eine solche Sitte auch bei den Juden voraus. Jedenfalls läßt sich nicht beweisen, daß die beiden Schriften bezüglich der Nichtenehe übereinstimmen[3]). Nur in Einem Punkte, im Verbote der Darbringung des Passahlammes[4]) am Sabbath, stimmen sie

[1]) Die besondere Betonung, daß alle Patriarchen Cousinen geheiratet haben, soll sicher das Verdienstliche einer solchen Ehe hervorheben, wie sie auch im Buche Tobit anempfohlen wird. Mit Rücksicht auf die entsprechende Sitte bei den Arabern — vgl. nächste Bemerkung — ist die Behauptung Kohuts in Geigers Jüd. Zeitschrift X, 61 und 62, der hierin persischen Einfluß erblickt, zurückzuweisen; ob die rabbinische Empfehlung der Nichtenehe damit zusammenhängt, ist fraglich, vgl. oben.

[2]) Vgl. Burkhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Yahuda in der Nöldeke-Festschrift 414.

[3]) Schwierig ist die Frage zu beantworten, warum diese Cousinenehe erst mit Mahallalel und nicht schon mit Kenan beginnt, da dieser doch auch schon eine Cousine hatte. Daß Seth und Enosch ihre Schwestern und nicht ihre Cousinen heirateten, ist vom Standpunkte der Haggadah, die von keiner Verschwägerung dieser Frommen mit den verfluchten Nachkommen Kains etwas wissen will, korrekt — vgl. meine Legends of the Jews I, 152 —; aber Kenan hätte eine Enkelin von Seth ehelichen können. Es sei hier auf das kuriose Mißverständniß eines Kritikers verwiesen, der im Amer. Journal of Theol. 1911, 428 behauptet, das Buch der Jubil. schreibe die Nichtenehe vor!

[4]) Vgl. oben S. 292; man merke, daß im Buche der Jubiläen L, 11 die Darbringung der Sabbathopfer damit begründet wird, daß sie

gegen die Halachah, die es gestattet, überein. Aber wie schon hervorgehoben worden[1]) ist, darf man in diesem Verbote keine antipharisäische Tendenz erblicken, da die Pharisäer selbst darüber uneinig waren, wenigstens in alter Zeit.

Wir finden nun auch bezüglich des Verhältnisses unserer Schrift zum Buche der Jubiläen die sehr bemerkenswerte Tatsache bestätigt, daß der gesetzliche Standpunkt unserer Sekte derselbe ist wie der der Standard-Halachah in all den Fällen, in denen die Häretiker, Zaddukäer, Dosithäer von ihr differierten.

Bei den engen Beziehungen zwischen den Lehren der Falascha und denen des Buches der Jubiläen gilt das, was wir mit Bezug auf das Verhältnis unserer Schrift zu diesem Pseudepigraph fanden, auch für das zu der Halachah der Falascha[2]), so daß wir nicht weiter darauf einzugehen brauchen. Das Verbot der Nichtenehe bei den Falascha[3]) ist, wenn es nicht fremdem Einflusse zuzuschreiben wäre — Christen, Mohammedaner und Samaritaner verbieten sie gleichfalls —, der einzige Punkt, in dem unsere Schrift mit einer Lehre der Falascha übereinstimmt, und das genügt doch sicher nicht, um einen historischen Zusammenhang zwischen unserer Sekte und diesen afrikanischen Juden anzunehmen. Oder es müßte denn auch eine Beziehung zwischen Philo und unserer Sekte bestehen, da hinsichtlich einer Halachah eine Übereinstimmung zwischen ihnen sich nachweisen läßt[4]).

Israel zur »Sühne« gelten, womit angedeutet wird, daß Friedensopfer שלמים, zu welcher Klasse das Passahlamm gehört, am Sabbath nicht dargebracht werden dürfen, weil sie keine Sühnopfer sind.

[1]) Vgl. oben S. 292.

[2]) Bezüglich der Unreinheit der Heiden bei den Falascha und unserer Sekte, vgl. oben.

[3]) Vgl. oben.

[4]) Vgl. oben.

Das Gesamtresultat unserer Untersuchung über den Charakter der Halachah in unserer Schrift läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: Die Halachah der Sekte vertritt in allen wesentlichen Gesetzesfragen — mit Ausnahme der Polygamie und der Nichtenehe — den pharisäischen Standpunkt und enthält nichts, was auf zaddukäischen, dosithäischen oder irgend einen andern häretischen Einfluß sich zurückführen ließe.

* * *

Die Behauptung, daß der Karäer Kirkissani unsere Schrift kannte, hat sich im Verlaufe unserer Untersuchung als höchst unwahrscheinlich, wenn nicht gar als irrig erwiesen. Jedoch ist damit nicht gesagt, daß sie den alten Karäern ganz unbekannt geblieben. Wir wissen, daß unter ihnen häretische Schriften zirkulierten[1]). Die Rabbaniten beschuldigten sie sogar, solche für Propagandazwecke gefälscht[2]) zu haben, was vielleicht eine nicht ganz unbegründete Beschuldigung, zugleich aber ein indirekter Beweis für das tatsächliche Vorhandensein anti-rabbanitischer Schriften von nicht-karäischer Provenienz ist. Es dürfte daher nicht ohne Interesse sein, das Verhältnis der karaitischen Halachah zu der unserer Schrift näher zu untersuchen, um

[1]) Vgl. Poznański, RÉJ. XLV, 170 ff., wo die Literatur darüber zusammengestellt ist.

[2]) R. Moses Tachau in seinem Werke אוצר נחמד — כתב תמים III, 62 — beruft sich auf »eine Mitteilung, die er von seinen Lehrern empfangen hat« וכבר שמענו מרבותינו, daß Anan und seine Kollegen sich solche Fälschungen zu Schulden kommen ließen, und diese Beschuldigung bezieht sich nicht allein auf Fälschungen mystischer Schriften wie שעור ק' u. dgl. m., von denen kurz vorher die Rede war, sondern allgemein darauf, daß die Karäer Schriften fälschten, um ihren Lehren Autorität zu verleihen. Die Fälschungen von Schriften seitens der Karäer, um durch deren Ungeheuerlichkeiten die Rabbaniten in Verlegenheit zu bringen, wird auch von Maimonides erwähnt.

festzustellen, ob die Karäer nicht etwa manche Halachah unserer Schrift entnommen haben.

Wir beginnen mit einer Vergleichung der karaitischen Sabbathgesetze mit denen unserer Schrift. Denn nicht allein bildet die Frage über die richtige Auslegung der biblischen Sabbathvorschriften einen der wichtigsten Streitpunkte zwischen Rabbaniten und Karäern, sondern ist auch in unserer Schrift dieser Teil des Gesetzes am ausführlichsten behandelt und daher für den Standpunkt der Sekte am meisten charakteristisch.

Die alten Karäer fassen das Gesetz, Exod. XVI, 29 »nicht verlasse man seinen Ort«, אל יצא איש ממקומו, beinahe wörtlich auf und gestatten höchstens zum Zwecke des Synagogenbesuches oder zur Erfüllung einer anderen frommen Handlung das Haus zu verlassen[1]). Unsere Schrift dagegen stimmt mit den Rabbaniten überein und gestattet innerhalb der Sabbathgrenze — welche die Karäer verwerfen[1])! — freie Bewegung, und sei es auch nur zu dem Zwecke, das Vieh auf die Weide — 11, 5 — zu treiben. Mit den Rabbaniten gegen die Karäer[2]) übereinstimmend, ist das Verbot »des Tragens« in unserer Schrift äußerst rigoros. Andererseits aber ist die Auffassung[3]) von מוכן eine

[1]) Vgl. Anans Gesetzbuch 69; 128; 129; 139; 157; Hadassi, Eschkol 54c; Nicomedi, Gan Eden, Schab. XIII und Baschjatzi, Adderet XIII. Die beiden letztgenannten Gesetzlehrer nähern sich wie so häufig den Rabbaniten und lassen sogar die Sabbathgrenze gelten, während Hadassi 134d die Rabbaniten deswegen angreift.

[2]) Vgl. die Zitate aus alten karaitischen Schriften bei Baschjatzi XIV, wozu jetzt noch hinzuzufügen wäre Anan a. a. O. 69, nach dem es nur verboten ist, eine wirkliche Last zu tragen. Die Ausdehnung dieses Verbots auf den מבוי in unserer Schrift und bei den Rabbaniten ist den Karäern unbekannt. Vgl. auch Pinsker, לקוטי קדמ, Zusätze 21 das polemische Gedicht des Jephet ha-Levi, dessen Worte über das Tragen beinahe dieselben sind wie die von Baschjatzi dem Levi ben Jephet zugeschriebenen.

[3]) Vgl. Hadassi 56a; 56b und die Erklärung dieser Stellen oben, wonach die Karäer viel strenger sind in der Auffassung

solche, daß der Gebrauch fließenden Wassers gestattet ist, während die Karäer es verbieten. Auch bezüglich des Badens teilt unsere Schrift die Ansicht der Rabbaniten im Gegensatz zu den Karäern, die sogar an Feiertagen es verbieten[1]). Wie aus unserer Ausführung zu 11, 9 zu ersehen ist, verbietet unsere Schrift in Uebereinstimmung mit der Halachah nur das Öffnen eines »verklebten« Gegenstandes, während die Karäer sogar das Öffnen eines verschlossenen Gefäßes verbieten[2]). Das uneingeschränkte Verbot des Fastens in unserer Schrift — 11, 4 — entspricht gleichfalls eher der Ansicht der Rabbaniten als der der Karäer, welche »das religiöse Fasten« gestatten[3]). Im Mittelalter scheint diese karaitische Ansicht auch unter den Rabbaniten Vertreter gefunden zu haben[4]).

Die Reinheitsgesetze der Karäer unterscheiden sich erst recht von denen in unserer Schrift. Die schon bei Anan — Gesetzbuch 48, 1; 49, 22 — sich findende Regel[5]),

---

fassung von מוכן; nur Nahawendi — vgl. oben 84, Nicomedi IX und Baschjatzi XII — vertritt einen sehr erleichternden Standpunkt in dieser Frage, so daß er sogar abgefallene Früchte gestattet. Daß aber in 10, 22 האובד nicht = נשר ist, ergibt sich aus den vorhergehenden Worten כי אם מן המוכן, wonach abgefallene Früchte verboten sind.

[1]) Vgl. die in den vorigen Bemerkungen angeführten Quellen; vgl. ferner Sahl b. Mazliach לקוטי קדמוני, Zusätze 30 oben; Hadassi 135a; 56b und Baschjatzi 46b.

[2]) Baschjatzi V, 41b gestattet nur das Auf- und Zuschließen der Türen, aber nicht eines Gefäßes.

[3]) Vgl. die lange Auseinandersetzung darüber bei Baschjatzi, Schab. XI.

[4]) Vgl. die von Müller הלכות פסוקות 192 angeführten Quellen und meine Geonica I, 96, Anm. 2; II, 261, Nr. 10.

[5]) Sie wird von allen Karäern akzeptiert, vgl. z. B. Hadassi 107c, der Anans Worte ausschrieb, was Harkavy z. St. entgangen ist, ferner Nicomedi, Tumah XIV und Baschjatzi XIII, 126b. Die Behauptung Harkavys, daß Anan diese Lehre den Zaddukäern entnommen habe, ist oben als auf einem Mißverständnis beruhend, nachgewiesen worden.

daß nur das von Menschenhand hergestellte Getränk unrein werden könne, nicht aber Wasser, widerspricht ganz deutlich der Angabe in unserer Schrift[1]), daß sogar die zur Reinigung benutzte Zisterne unrein werden könne. Mit Bezug auf andere Gegenstände, die weder Speisen noch Getränke sind, אוכלין ומשקין, vertreten die Karäer[2]) denselben Standpunkt wie die Rabbaniten, wonach diese im Naturzustand keine Unreinheit annehmen, weswegen Erde, Steine u. dgl. m. nicht unrein werden können; ja sogar Gefäße, כלים, entgehen, falls sie an der Erde befestigt sind, der Unreinheit. Von der in unserer Schrift — 12, 15 — erhaltenen rigorosen Halachah, wonach die Leichenunreinheit sich auch auf Holz, Steine und Erde erstreckt, findet sich in der karäischen Literatur keine Spur, wohl aber, wie z. St. bemerkt wurde, im Targum Jonathan. Hadassi[3]) ist der einzige Karäer, der — vielleicht durch Targum beeinflußt? — behauptet, daß das Haus, in dem eine Leiche sich befindet, unrein und nicht eher wieder rein wird, als bis die

[1]) Vgl. ausführlich darüber oben. Vielleicht beruht die Angabe des Abul-Fath über eine ähnliche Lehre der Dosithäer (vgl. S. 398) auf einer Verwechslung der Zisterne גבא mit der Quelle מעין, in welchem Falle aber diese Häretiker sich nicht allein mit unserer Schrift sondern auch mit der Halachah in Übereinstimmung befänden.

[2]) Vgl. ausführlich darüber oben. Nur mit Bezug auf steinerne Gefäße differieren die Karäer von den Rabbaniten, indem diese keinen Unterschied zwischen Steinen und steinernen Gefäßen machen, während jene — Nicomedi X; Baschjatzi IV und X — solche Gefäße gleich irdenen כלי חרס betrachten. Falls die von mir S. 115 vorgeschlagene Emmendation וכלי für וכל richtig wäre, dann würde unsere Schrift mit den Karäern in dieser Frage übereinstimmen, aber ich hege jetzt keinen Zweifel mehr darüber, daß die zweite dort gegebene Erklärung die allein richtige ist.

[3]) Eschkol 109b ff.; vgl. auch 109d über die Unreinheit der Erde und Steine, unter denen eine Leiche sich befindet; nach der Halachah ist das Grab verunreinigend nur solange eine Leiche darin ist; die Entfernung der Leiche entfernt die Ursache der Unreinheit, da das Grab selbst nicht unrein ist.

Sprengung, הזיה, darüber stattgefunden hat. Alle anderen Karäer[1]) jedoch verwerfen diese Rigorosität und behaupten, daß das Haus als etwas, was am Boden befestigt ist, nur verunreinige, solange die Leiche in demselben sich befinde, selbst aber nicht unrein werde. Einige unter ihnen gehen sogar noch weiter und vertreten die Ansicht, daß nur ein Zelt, אהל, weil »beweglich«, verunreinige, während ein Haus nicht einmal verunreinige. Wenn daher in einer Maimonides zugeschriebenen Epistel[2]) den Juden der Berberei vorgeworfen wird, daß sie trotz ihrer Verehrung des Talmud wegen ihrer Häresien als Karäer zu betrachten seien und als Beispiel dafür ihre von der Halachah abweichende Praxis, den von einer נדה betretenen Boden für unrein zu halten, angeführt wird, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie hierin den Karäern folgen, denn wie wir gesehen haben, gibt es keine solche karäische Lehre. Diesen »rabbanitischen« Juden wird vielmehr vorgeworfen, daß sie im praktischen Leben sich um die Autorität des Talmud so wenig wie die Karäer kümmern, und als Beispiel ihrer von der Halachah abweichenden religiösen Praxis wird eine den Heiden[3]) entnommene Sitte angeführt.

Wesentlich sind auch die Differenzen zwischen den Karäern und unserer Schrift bezüglich der Reinigung, טהרה, der verunreinigten Gegenstände und Personen. Nach Ansicht jener muß jede rituelle Reinigung zugleich eine physische sein, weswegen sie, was zunächst Gegen-

[1]) Aaron der Ältere in מבחר zu Num. XIX, 14; Nicomedi, Tumat ha-Met III und Baschjatzi, Tumat XX, die alle Hadassis Ansicht entschieden zurückweisen.

[2]) Bekannt unter den Namen מוסר נאה . . . מהרמבים in אגרות הרי"מ ed. Leipzig 38—40; über die Unechtheit vgl. meine Bemerkung in der Jewish Enc. I, 38.

[3]) Das Volk, welchem sie diese Sitte entnamen, wird beschrieben als: בני מאים והם אימה מן האומות הדרים בארץ ישמעאל, und diese Behauptung ist wohl nicht aus der Luft gegriffen, vgl. Munk zu Moreh III, 47. Natürlich muß מנים »die Magier« für מאים gelesen werden.

stände anbetrifft, nach deren Beschaffenheit verschieden ist. Wäsche, Kleider und ähnliche Dinge empfangen ihre rituelle Reinigung durch Wasser, weil sie in dieser Weise tatsächlich[1]) gereinigt werden, so daß der absorbierte verunreinigende Stoff wirklich entfernt wird, während Metallgefäße im Feuer geläutert werden müssen[2]), weil die von ihnen aufgenommene Unreinheit durch das Wasser nicht weggespült werden kann. Unreine Personen, besonders die נדה, werden nicht durch das Untertauchen im Wasser rein, sondern durch Abwaschen, יציקה, mit Wasser[3]), weil dadurch ein höherer Grad der physischen Reinlichkeit erzielt wird. Ferner können Gegenstände wie Personen ihre rituelle Reinheit nur dann erhalten, wenn die Flecken, verursacht durch den verunreinigten Stoff, etwa durch Blut, entfernt sind, sonst aber nicht[4]). Unsere Schrift dagegen kennt in Übereinstimmung mit der Halachah nur eine Form der Reinigung, das Tauchbad — 10, 10 bis 14 — für Personen wie für Gegenstände[5]). Auch die Vorschrift über den Grad der

[1]) Hadassi 107b; Baschiatzi, Tumah IV.

[2]) Hadassi 90a; 107b; מבחר zu Num. XIX, 14 und Baschiatzi. Tumah IV. Die Karäer berufen sich auf Num. XXXI, 23 zum Beweise für die Feuerreinigung, nach Ansicht der Halachah jedoch war auch in dem von der Schrift erwähnten Falle ein Tauchbad nach der Feuerreinigung notwendig; vgl. Abodah sara 75b und Jeruschalmi Abodah sara Ende.

[3]) Gegen diese Lehre der Karäer kämpften die Rabbaniten sehr heftig, so daß es üblich war, die Frauen bei ihren Eintritt in die Ehe schwören zu lassen, dieser sündhaften Praxis der Karäer nicht zu folgen; vgl. Maimonides' Bannerlaß gegen diese Haeresie in תשובות הרמב"ם Nr. 149 und das arabische Original davon bei Friedländer, Monatsschrift LIII, 469 ff. Die späteren Karäer — vgl. Nicodemi, Tumah XVII, 107 und Baschjatzi IV, 126a — bestehen nicht mehr auf dem Aufgießen, wenn sie auch behaupten, dasselbe sei eben so gut wie das Untertauchen; über Anans Stellung zu dieser Frage vgl. oben.

[4]) Dies ist aber nach Ansicht der Halachah nicht nötig.

[5]) Nach der oben gegebenen Erklärung zu 10, 11 besteht unsere Schrift darauf, daß die rituelle Reinigung zugleich eine physische sei,

Reinheit beim Betreten der heiligen Stadt — 12, 2 — widerspricht, wenn man nicht die von mir z. St. gegebene Erklärung akzeptiert, wonach nur vom Tempelberg die Rede ist, nicht allein der Ansicht der Halachah sondern auch der der Karäer, die gleichfalls das Betreten der heiligen Stadt einem בעל קרי gestatten.

Bezüglich der Speisegesetze findet eine Übereinstimmung zwischen den Karäern und unserem Verfasser statt. Sie verbieten das Fischblut[1]), das nach Ansicht der Halachah gestattet ist, obwohl, wie S. 170 bemerkt wurde, es nicht unwahrscheinlich ist, daß die alte Halachah gleichfalls diesen erschwerenden Standpunkt vertrat. Dagegen weiß unsere Schrift nichts von einer besonderen Art »des Sammlens«, אסיפה, für Fische, worauf die Karäer bestehen und ebenso wenig kennt sie ein Verbot des »Heuschreckenblutes« דם הגבים, das nach Ansicht der Karäer verboten ist[2]). Bemerkenswert ist auch, daß darin sich nichts über das Verbot von Eiern findet; während die alten Karäer behaup-

was mir aber doch jetzt sehr zweifelhaft erscheint. מרעיל bedeutet wohl »ganz mit Wasser zugedeckt«; eine ähnliche Ansicht wird auch Joma 78a angeführt. Die Behauptung Rogers in Journal of Theol. Stud. 1912, S. 437 ff., daß das Untertauchen beim Reinigungsbad jungen Ursprungs sei, ist entschieden falsch. Was unter טמא כבוים in 11, 22 gemeint ist, ist oben S. 102 näher erklärt.

[1]) Vgl. S. 170.

[2]) Vgl. ausführlich darüber S. 170. Über דם חגי herrscht unter den Karäern selbst Meinungsverschiedenheit; Anan, Gesetzbuch 67 verbietet es, obwohl er zugibt, daß er kein eigentliches Blut ist, und dies scheint auch die Ansicht Hadassis 59c zu sein, der bei der Formulierung des eigentlichen Blutverbotes wohl Fische, aber nicht Heuschrecken, erwähnt, während Nicomedi, Schechita XVIII und Baschjatzi XVII es dem Blut der Säugetiere gleichstellen, worin sie wohl durch die entsprechende Ansicht des מבחר zu Lev. VII, 27 beeinflußt sind. Über des Gaon Saadja Ansicht bezüglich »der Einsammlung der Heuschrecken« — vgl. oben — ist noch zu vergleichen das Zitat aus Jacob b. Reubens ספר העושר bei Pinsker לקוטי קדמ', Zusätze 84, wo ausdrücklich gesagt wird, daß nach Saadja: אסיפה . . . האדבה אינם מצטרכים.

teten[1]), Eier eines lebenden Tieres wären als אבר מן החי zu betrachten und daher verboten.

Im Kriminal- und Zivilrecht der Karäer finden sich sowohl Übereinstimmungen mit den Lehren unserer Schrift als auch wesentliche Differenzen von ihnen. Die Strafe des falschen Propheten, der Abfall von Gott predigt, ist in unserer Schrift dieselbe wie in der Halachah, Steinigung, während sie nach den Karäern Erwürgen ist[2]). Andererseits nähert sich die karäische Ansicht unserer Schrift darin, daß sie gleich dieser — 12, 3 — keine Todesstrafe für den falschen Propheten kennt, der die Entweihung des Sabbaths oder irgend eine andere Gesetzesübertretung lehrt, während die Halachah auch für diesen Fall den Tod vorschreibt. Freilich scheint diese Übereinstimmung nur eine äußerliche zu sein, denn, wie oben hervorgehoben wird, ist diese Milde unserer Schrift einer bestimmten Tendenz zuzuschreiben. Im Prinzip stimmt sie wohl mit der Halachah überein, daß ein Prophet, der irgend eine Gesetzesübertretung predigt, ein Kapitalverbrechen begeht. Die Disqualifikation eines Zeugen unter zwanzig Jahren in Kriminalfällen — 10, 1 — hat wie S. 64 bemerkt wurde, große Verwandtschaft mit der Ansicht Anans, daß die Majorennität erst mit zwanzig Jahren eintritt; man darf aber nicht übersehen, daß diese Ansicht von den andern Karäern vollständig ignoriert wird, für die der gesetzliche Zeitpunkt der Reife das zwölfte Lebensjahr ist[3]). Die Al-

[1]) Hadassi 89a, ebenso die Dosithäer.

[2]) Nicomedi כתר תורה; unter den Rabbaniten vertritt diese Ansicht R. Simon, Sifre Deut. 86 und Targ. Jer. Deut. XIII, 6. Wenn Aron der Ältere, מבחר zu Deut. XVIII, 20 die Behauptung aufstellt, daß der falsche Prophet nur »himmlische Strafe« erleidet, so bezieht er sich nicht auf den Fall, wo derselbe Abfall von Gott predigt.

[3]) Nicomedi, Gan. Eden, Nedarim 172b, wo auch die Ansicht mancher Gesetzeslehrer angeführt wird, wonach es überhaupt keine Altersgrenze gebe, die individuelle geistige Entwickelung sei allein maßgebend; vgl. auch Hadassi 11d. Es sei hier auch auf Philo, Al-

tersbestimmung für Zeugen lautet in unserer Schrift a. a. O.: »so lange seine Tage nicht voll sind, ausgemustert zu werden,« und wir dürfen wohl darin die Andeutung finden, daß Frauen nicht als Zeugen auftreten können. Dies entspricht zwar der Ansicht der Halachah — Baba kamma I, 3; Scheb. V, 1 — aber nicht der der Karäer[1]), die Frauen als Zeugen zulassen. Auch die emphatische Hervorhebung, daß ein Zeuge in keiner Angelegenheit zeugen könne — 9, 22 — widerspricht der Ansicht der Karäer[2]), die im Gegensatz zur Halachah in manchen Fällen auch einen Zeugen für genügend erklären. Wie bezüglich der Zahl der Zeugen unsere Schrift mit der Halachah gegen die Karäer übereinstimmt, so auch mit Bezug auf die Zahl der Richter. Theoretisch[3]) behauptet zwar die Halachah, daß in Zivilsachen ein Richter genüge, wie aber oben S. 173 nachgewiesen worden ist, ist das von unserer Schrift — 13, 1 — unbedingt verlangte zehngliederige Richterkollegium das normale unter den Rabbaniten. Die Karäer dagegen bestehen nur darauf, daß die Rechts-

legorie des Gesetzes I, 4 hingewiesen, der — wohl griechischer Anschauung folgend — das einundzwanzigste Lebensjahr als Zeit der Reife ansetzt.

[1]) Hadassi 133a eifert in gewohnter Weise gegen diese Disqualifikation der Frauen seitens der Rabbaniten und verschweigt dabei die ihm unbequeme Tatsache, daß Nahawendi — משאת בנימין 1c — den Rabbaniten beistimmt. Die späteren Karäer nähern sich gleichfalls der rabbanitischen Ansicht, vgl. Nicomedi, Edim 194b und Baschjatzi Kidd. ha-Chodesch XIII.

[2]) Freilich herrscht darüber große Meinungsverschiedenheit unter den karaitischen Gelehrten, vgl. Hadassi 149b, מבחר und כתר תורה zu Lev. V, 1, Nicomedi, Edim 194c und Baschjatzi a. a. O. XII. Der Kommentator des מבחר hat dessen Worte mißverstanden. Er bestreitet nicht die Giltigkeit der von der Halachah aufgestellte Regel עד אחד נאמן באזהרין, sondern die Lehre der alten Karäer, daß ein Zeuge genüge, um jemanden wegen der Übertretung eines religiösen Vergehens zu verurteilen.

[3]) Vgl. Sanh. 3a, vgl. jedoch Abot IV, 7 »richte nicht allein, denn nur einer — Gott — richtet allein«.

sprechung öffentlich sein müsse, weswegen sie die Gegenwart von mindestens zehn Personen verlangen, aber nicht mehrere Richter. Nahawendi[1]) bemerkt daher mit Bezug auf Ruth IV, 2, daß die zehn Männer, vor denen Boas und der Ungenannte ihre Rechtsangelegenheit brachten, aus den Richtern und Zeugen sich zusammensetzten, und ähnlich findet Anan — Gesetzbuch 112 — in diesem biblischen Verse eine Andeutung dafür, daß mindestens zehn Männer der Vollziehung der Chalizahzeremonie beiwohnen müssen[2]). Wenn daher dieser Karäer an einer andern Stelle[3]) bezüglich der Chalizah sagt: וי' זקנים מותבינן בבית דינא דכת' גבי בעז ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ובעז בבית דינא היא דסדר מילתיה »und zehn Älteste bilden das Gericht — zur Vollziehung der

---

[1]) משאת בנימין 1b, wonach der Satz והמר מעשרה לא ישפוט כן הוא אימר nicht sagen kann, — so Poznański RÉJ. XLV, 69 — daß ein Gerichtshof aus zehn Mitgliedern bestehen, sondern daß ein Publikum aus mindestens zehn Männern der Gerichtsverhandlung beiwohnen muß, weswegen auch der Singular ישפוט und nicht ישבמו was allein richtig wäre, falls von der Zahl der Richter die Rede wäre. Der in der vorigen Anmerkung aus der Mischnah Abot zitierte Spruch findet sich bei Nahawendi in der Form בי שופט יחיד שרי, womit er aber vielleicht nur die Anwesenheit eines Publikums verlangt, da es auffällig wäre, nichts über die erforderliche Richterzahl zu erfahren.

[2]) Wie die Karäer, so beruft sich auch der Talmud Ket. 7b auf diesen Vers zum Beweise dafür, daß der Segen über das Brautpaar ברכת חתנים nur in Gegenwart von zehn ausgesprochen werden könne. Anan verlangt deren Anwesenheit für Chalizah wie für Eheschließungen — 112, 113 —, die späteren Karäer entscheiden wie die Rabbaniten, daß zwei Zeugen bei der Eheschließung genügen — Nicomedi, Naschim VI —, ohne auch nur Anans Ansicht einer Widerlegung zu würdigen. Vielleicht hält er selbst die Gegenwart von zehn nicht für »erforderlich« מעכב, sondern nur für wünschenswert. Vgl. auch Maimonides, Moreh III, 49.

[3]) Fehlt merkwürdigerweise im Gesetzbuch, obwohl der über חליצה handelnde Teil uns erhalten ist, lag aber einem anonymen karaitischen Schriftsteller vor, vgl. Poznański a. a. O. 67 und Harkavy Gesetzbuch 172.

Chalizah —, denn bei Boas heißt es: »und er nahm zehn Männer von den Ältesten der Stadt«; Boas aber trug seine Angelegenheit einem Gerichtshofe vor«[1]), so liegt hier nur eine etwas ungenaue Sprache vor. Was er sagen will, ist, daß zehn Männer der durch den Gerichtshof geleiteten Chalizah beiwohnen müssen[2]), aber nicht daß diese zehn Männer Mitglieder desselben sind. Jedenfalls ist mir keine einzige Stelle in der karaitischen Literatur bekannt, in der ein zehngliedriger Gerichtshof verlangt wird[3]). Eine bedeutende Differenz zwischen den Karäern und unserer Schrift in Rechtsfragen besteht auch darin, daß diese — 9, 1 — den Juden verbietet, sich der »nichtjüdischen Autorität« zu bedienen, um einen jüdischen Verbrecher der verdienten Strafe zu überweisen, während jene es gestatten, im Falle, daß das jüdische Gericht keine Macht hat, seine Entscheidungen zu erzwingen[4]). Dagegen nähert sich die Ansicht der Karäer der unserer Schrift — 9, 17 —, wenn sie dem Zeugen eines Verbrechens die Pflicht auferlegen, davon Anzeige zu erstatten, wenn auch sein Zeugnis direkt von keinem Nutzen ist, da die Überführung des Schuldigen nur durch

[1]) Für דפרישין liest Harkavy richtig דפרשין, womit auf Gesetzbuch 111 verwiesen wird, wo aus שער gedeutet wird, daß Boas vor einen Gerichtshof kam; vgl. auch Hadassi 64 unten, das Harkavy z. St. übersehen hat.

[2]) Vgl. auch Pirke R. El. XIX, wo gleichfalls gelehrt wird, daß Chalizah in Gegenwart von zehn — nicht gerade Richtern, vgl. R. D. Luria z. St. — vollzogen werden müsse; in der Parallelstelle Midr. Teh. XCII, 264, ed. Buber, wird wie von Anan auf Ruth III, 2 zum Beweise dafür hingewiesen. Daß dies nicht, wie Luria und, ihm folgend, Buber meinen, ein Kopistenfehler ist, ergibt sich aus Anans Behauptung.

[3]) Vgl. Hadassi 146 d, Zeile 22, dessen Worte ganz sicher den Einzelrichter voraussetzen.

[4]) Nahawendi, משאת בני 1b, wo אין gestrichen werden muß; vgl. auch Anan, Gesetzbuch 116, der aber wohl von dem Falle spricht, wo Juden ohne Notwendigkeit mit ihren Streitigkeiten zu heidnischen Gerichten gehen.

zwei Zeugen möglich ist[1]). Nach der Halachah[2]) ist der einzelne Zeuge nicht dazu verpflichtet, aber aus den verschiedenen Gründen, die bei den Karäern für diese Verpflichtung sich finden, geht mit ziemlicher Gewißheit hervor, daß an eine Benutzung unserer Schrift in diesem Falle seitens ihrer nicht zu denken ist[3]). Wiederum nähert sich die Ansicht der Halachah[4]) der unserer Schrift — 15, 1 — mit Bezug auf die Verwerflichkeit des Schwures beim Namen Gottes, während die Karäer diesen Schwur sogar für solche Fälle einführten, wo die Rabbaniten überhaupt jede Schwurform für überflüssig und daher verwerflich halten, wie z. B. bei der Ehevollziehung[5]). Anderseits erklären die Karäer, daß Meineid mit Tod[6])

[1]) Hadassi 104c bemerkt, daß auch durch das Zeugnis eines Zeugen der Wahrheit gedient wird, was er 131c näher damit begründet, daß es zu einem Geständnisse des Schuldigen führen kann, in welchem Falle das Recht seinen Lauf nimmt. Nahawendi 1b und 1c lehrt, daß ein einzelner Zeuge nicht zeugen darf — ebenso die Halachah —; wenn er aber vom Gerichte dazu aufgefordert wird, dann muß er es tun, und es ist wohl bei ihm an die Möglichkeit eines Geständnisses zu denken. Nach der Halachah würde übrigensein solches Geständnis nichts nützen, da die Regel ist: »Niemand kann sich selbst zum Sünder stempeln«.

[2]) Vgl. oben S. 176 ff.; vgl. jedoch Scheb. 32a die Ansicht des R. Eliëser b. Simon, der mit unserer Schrift teilweise übereinstimmt.

[3]) Hadassi l. c.; Mibchar und Keter Torah zu Lev. V, 1; Nicomedi, Edim 194a und Baschjatzi, Schebuot XII, 219.

[4]) Vgl. oben S. 284 ff.

[5]) Hadassi 11c, 115c und 128c. An der letzten Stelle wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der eheliche Schwur beim Namen Gottes ist, während bei Nicomedi — der übrigens zahlreiche Zitate aus den alten karaitischen Schriften über diesen Gegenstand bietet — Naschim VI, der Schwur nicht beim Namen Gottes ist. Die Karäer kennen zwar den Unterschied zwischen einem Schwur und einer Verwünschung אלה — Nahawendi 2b, 2d, 3a; Hadassi 128c —, aber auch diese ist beim Namen Gottes, vgl. Nicomedi, Schebuah und Baschjatzi, Schebuah IV.

[6]) Hadassi 128c; Mibchar zu Exod. XX, 7 und Baschjatzi a. a. O.

zu bestrafen sei, was vielleicht auch die Ansicht unserer Schrift ist[1]).

Wenn unsere bereits oben begründete Behauptung richtig ist, dann würde unsere Schrift mit der Halachah gegen die Ansicht der Karäer[2]) mit Bezug auf גזל הגר übereinstimmen, während andererseits die mit diesem Gesetze eng verwandte Vorschrift über Funde, deren Eigentümer sich nicht ermitteln lassen — 9, 15 — sich nur bei den Karäern[3]) findet.

Unter den Fällen der Übereinstimmung zwischen unserer Schrift und den Karäern sind besonders folgende zu berücksichtigen: Das Passahlamm darf nicht am Sabbath dargebracht werden[4]), und die Karäer berufen sich auf die Autorität »der älteren Generationen der Tannaim« חכמי המשנה הראשונים, welche es gleichfalls im Gegensatz zu den spätern Tannaim[5]) verbieten. Die rabbinischen Quellen kennen nur die zur Zeit Hillels lebenden Bene-Batira, welche diese Ansicht vertreten, und sie sind es wohl, welche von den Karäern als חכמי המשנה הראשונים bezeichnet werden[6]). Höchst wahrscheinlich

[1]) Vgl. oben S. 285, wo nachgewiesen ist, daß diese Ansicht auch unter den Rabbaniten ihre Vertreter hat.

[2]) Wie so häufig, herrscht aber große Meinungsverschiedenheit unter diesen darüber, vgl. Mibchar und Keter Torah zu Num. II, 8.

[3]) Nicomedi, Aboda 185b; Nahawendi 2d, hat mit Bezug auf גזל הגר den Zusatz, daß es dem Hohenpriester zufalle, wahrscheinlich aber ist גדול nach לכהן ein Schreibfehler.

[4]) Vgl. ausführlich darüber oben.

[5]) Hadassi 80a, auf den auch die Angaben bei Nicomedi, Pessach VI und Baschjatzi VIII zurückgehen; wie aus diesen Stellen sowie aus Anans Gesetzbuch 72 und 132 hervorgeht, herrscht mit Bezug auf diese Halachah Einstimmigkeit unter den alten Karäern. Die Ansicht Alkumssis und Abu Alis, daß an einem Sabbath ein Passahlamm für ganz Israel zu opfern ist, hängt wohl mit der ähnlichen tannaitischen Ansicht, Mek. V, 5b zusammen.

[6]) Da die Bene-Batira ein ähnliches Lehramt bekleideten wie Hillel, so ist diese Bezeichnung gar nicht unpassend. Für ganz ausgeschlossen halte ich es dagegen, daß den Karäern vor-mischna'sche Halachahwerke, die den Rabbaniten unbekannt waren, zu Gebote standen — so Chwolson, Passamahl, S. 31, Anm. 2 —, woran zu

ist auch der Grund für das Verbot, — 11, 7 — kein störriges Tier am Sabbath frei herumlaufen zu lassen, in der Lehre der Karäer zu finden, wonach es die Pflicht des Besitzers sei, darauf zu achten, daß die ihm gehörigen Tiere keinen Schaden am Sabbath anrichten, und, »wenn sie bösartig sind, mit Stricken befestigt werden müssen, daß sie den Sabbath nicht entweihen« שור נגח ובהמה וחיה רעה יקשרום בחבלים וישמרום ולא יחללו יום קדשך[1]. Freilich ganz sicher ist diese Auffassung von dem Passus אם סוררת היא nicht, da er eben so gut als Nachsatz zum vorhergehenden . . . יום יום אל gehören kann, wonach nur verboten wird, ein störriges Tier durch Schläge zu bändigen, weswegen es nicht frei herumlaufen darf, damit man nicht in die Versuchung komme, es zu schlagen.

Lehrreich für das Verhältnis der karaitischen Lehre zu der unserer Sekte ist die Übereinstimmung bezüglich des Verbots der Nichtenehe, das in unserer Schrift ganz deutlich als eine Halachah erscheint, die ihr ganz eigen ist und die wir auch als die einzige »Häresie« unter ihren vielen Gesetzen fanden[2]). Auch in der karäischen Literatur gibt[3]) es kaum eine gesetzliche Differenz, die so häufig und so ausführlich behandelt wird wie das Verbot der Nichtenehe oder genauer gesagt, die Anwendung der Analogie auf die Verwandtschaftsehen, auf Grund welcher die Karäer, wie unsere Schrift, diese verbieten. Aber es wäre ganz unberechtigt, aus dieser Übereinstimmung

glauben einem schwer fiele, selbst wenn die Karäer es auch ausdrücklich behauptet hätten, was aber nicht der Fall ist. Hadassi 41d behauptet übrigens, daß auch die Zadukkäer die Ansicht der Karäer teilten.

[1]) Hadassi 56 d geht sogar noch weiter und behauptet, daß es verboten sei, einen Brunnen offen zu lassen, weil jemand hineinfallen könne und der Besitzer durch die Veranlassung eines Unfalls sich eine Sabbathentweihung zu Schulden kommen ließe.

[2]) Vgl. S. 293 f.

[3]) Von Anans Gesetzbuch bis auf Baschjatzis אדרת gibt es kaum ein halachisches Werk unter den Karäern, das nicht diese Rechtsfrage ausführlich behandelte.

die Benutzung unserer Schrift seitens der Karäer folgern zu wollen. Die Anwendung des הקש gehört zu den ältesten Bestandteilen der rabbinischen Hermeneutik[1]), und die Karäer wie unsere Schrift taten nichts mehr, als daß sie eine auch von ihren Gegnern angewandte hermeneutische Regel konsequent durchführten[2]). Nicht ohne Interesse für die Frage über die Abhängigkeit der karaitischen Lehre von unserer Schrift ist die Tatsache, daß die in ihr gezogene Konsequenz aus der Anwendung des הקש auf die verbotenen Verwandtschaftsehen von den Karäern nicht geteilt wird. Das Verbot der Polygamie ist oben als direkte Folge dieser Analogielehre nachgewiesen worden, während die Karäer dieses Verbot nicht kennen[3]).

Unsere Untersuchung über das gegenseitige Verhältnis zwischen der karaitischen Halachah und der unserer Schrift ergab manche Übereinstimmung zwischen den beiden, aber noch mehr Differenzen, so daß die Frage über die Bekanntschaft der alten Karäer mit dieser sektierischen Schrift eine offene bleiben muß.

[1]) Die rabbinische Tradition — Jer. Pess. VI, 33a; nicht in den Parallelstellen Babli 66a; Tosefta IV, 1, wo die Bezeichnung הקש sich nicht findet, wohl aber die Deduktion selbst — führt diese Regel auf Hillel zurück.

[2]) Es ist ein von den karaitischen Gelehrten häufig den Gegnern gemachter Vorwurf, daß sie durch die Beschränkung des הקש — אין מקשין בערוה — sich eine arge Inkonsequenz zu Schulden kommen lassen.

[3]) Der Rabbanite R. Tobia b. Eliëser in seinem Bibelkommentar לקח טוב zu Lev. LVIII, 18 und Deut. XXI, 15 irrt, wenn er behauptet, die Karäer verbieten Polygamie, da sogar die größten Rigoristen unter ihnen — vielleicht mit einer einzigen Ausnahme — nur die Polygamie beschränken, aber nicht gänzlich verbieten, wie S. 25 näher dargelegt wurde. Hadassi, 119d, 135b und 140d beruft sich sogar genau so wie R. Tobia auf das Beispiel Elkanas, um die Zulässigkeit der Polygamie zu beweisen. Übrigens sei hier bemerkt, daß dieser karaitische Lehrer sich mit Bezug auf die Auffassung von Lev. XVIII, 18 widerspricht; vgl. seine Worte 118c, 119d, 135b mit denen 140d.

(Fortsetzung folgt.)

Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie.

Von **Jakob Guttmann.**

(Fortsetzung und Schluß.)

In seiner Verteidigung der Wissenschaft beruft sich Josef auf die Gaonim, die den Nutzen der von den nichtjüdischen Weisen überlieferten Wissenschaft anerkannt und sich mit ihr vielfach beschäftigt hätten, wie z. B. der Gaon Saadja und der Verfasser der »Herzenspflichten« mit der Philosophie, wenn auch beide zum Teil der Weise der Mutakalimun zuneigten[1]). Ziemlich häufig wird von ihm Gersonides erwähnt, den er aber meistens nur anführt, um ihn zu widerlegen[2]). Einmal wird im Kebod Elohim Chasdai Crescas genannt, auf dessen Widerlegung der Ansicht, daß der Endzweck des Menschen im Erfassen der Vernunfterkenntnisse bestehe, sich sein Vater gestützt habe[3]).

Aus der philosophischen Literatur der Araber wird im Kebod Elohim einmal Ibn Tofail als Verfasser des wertvollen Buches Hai ben Joktan und Ibn Al-Cayeg (Abu Becr Mohamed ben Ya'hya, genannt Al-Cayeg, gewöhnlich Ibn-Badja) als Verfasser des Buches über »die Lebensführung des Einsiedlers«[4]) genannt[5]). Von Alfarabi wird die Schrift über den Intellekt angeführt, in der er die Fort-

[1]) K. E. S. 27 b.

[2]) Steinschneider a. a. O. S. 474. Vgl. auch K. E. S. 16 a. Die dort zitierte Stelle aus Milchamot Adonai I, cap. 4 ist so korrumpiert, daß sie ohne Vergleichung mit dem Texte völlig unverständlich ist.

[3]) K. E. S, 4b. Vgl. oben S. 184.

[4]) Vgl. die Analyse dieser Schrift bei Munk, Mélanges, S. 389 ff.

[5]) K. E. S. 14b.

dauer der Seele, die er in anderen Schriften ausdrücklich geleugnet habe, zugestehe[1]), ferner die Aphorismen über die Wissenschaft der Ethik[2]). An einer Stelle wird das von Abraham bar Chisdai unter dem Titel: מאזני צדק »Richtige Wage« übersetzte ethische Werk Gazzalis unter dem auch sonst vorkommenden und dem Arabischen mehr entsprechenden Titel: מאזני המעשה »Wage der Handlungen« rühmend erwähnt[3]). Einen sehr ausgiebigen Gebrauch macht Josef ben Schemtob auch im Kebod Elohim von den Schriften des Averroës. Neben den Kommentaren des Averroës zu den aristotelischen Schriften[4]) zitiert er zahlreiche Stellen aus dem Kommentar zu Plato's Schrift über die »Leitung des Staates«[5]) und aus der Schrift über die »Möglichkeit der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt«[6]), zu der Mose Narboni und unser Josef selbst Kommentare verfaßt haben[7]).

Bei aller Hochschätzung der Wissenschaft kann sich aber auch Josef ben Schemtob, durch die traurigen Erfahrungen belehrt, die in dieser Beziehung bei den Juden Kastiliens und Arragoniens hervorgetreten seien[8]), der Ge-

[1]) Das. S. 16b: מלבד אבוצר אל פרבי שהוא הבחיש מציאותו בפרסום מאמריו ובמאמר שקראו שכל הודה בזה ההשארות. Vgl. über diese Schrift Steinschneider, Alfarabi, S. 90 und HÜs. S. 294.

[2]) K. E. S. 10a. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 71 und HÜs. S. 292, Anm. 159. Unsere Stelle wird von Steinschneider mit der falschen Seitenzahl S. 18 angeführt.

[3]) K. E. S. 15b. Vgl. Steinschneider, HÜs. S. 342.

[4]) Vgl. Steinschneider, HÜs. S. 195.

[5]) K. E. S. 5a ff. (ספר הנהגת המדינה לאפלטון). Gemeint ist ein von Averroës verfaßter Auszug aus Platos Republik in drei Traktaten, der, im Original nicht mehr vorhanden, von Samuel ben Jehuda aus Marseille ins Hebräische übersetzt worden ist. Vgl. Steinschneider, HÜs. S. 221.

[6]) K. E. S 14b u. a. O. (אגרת אפשרות הדבקות בשכל הפועל).

[7]) Vgl. Munk, Mélanges, S. 437, 448 ff., Renan Averroës et l' Averroisme[2], S. 148; Steinschneider, Monatsschrift 32, S. 459 ff. und HÜs. S. 191 ff.

[8]) Vgl. oben S. 179, Anm. 1.

fahr nicht verschließen, mit der ein unbesonnener Betrieb der Wissenschaft die Glaubenstreue ihrer Jünger bedrohe. Wohl ist er davon überzeugt, daß die Religion als das Höchste und unvergleichlich Erhabenste im Menschen mit den Ergebnissen der wahren, auf den primären Vernunfterkenntnissen sich aufbauenden Wissenschaft nicht im Widerspruch stehen könne[1]). Die Beschäftigung mit der wahren Wissenschaft kann auch deshalb nicht verboten sein, weil sie dem Menschen zum Nutzen gereicht, denn die Thora wird uns nichts verbieten, was uns, besonders in Bezug auf unsere Seele, zum Nutzen gereichen kann. Es gibt freilich unter den von den Griechen überlieferten Schriften auch solche, die mancherlei verderbliche und die Grundlagen der Religion unterwühlende Lehren enthalten und von denen zu befürchten ist, daß ihre Leser zur Annahme dieser oder ähnlicher Irrlehren könnten verleitet werden. Darum glaubte R. Ascher die Beschäftigung mit der Philosophie überhaupt als unstatthaft erklären zu müssen[2]) und R. Salomo ben Adret hat, wie aus seinem Antwortschreiben an Bedaresî und aus dem Minchat Kenaot hervorgeht, die Anordnung getroffen, daß die Jugend von diesen Studien ferngehalten werde, weil sich das in der Jugend Aufgenommene nur schwer wieder beseitigen lasse[3]). Er selber möchte als Heilmittel gegen diese Krankheit vorschlagen, daß die Jugend im reiferen Alter, nachdem sie in der Thorakenntnis unterwiesen und im Glauben befestigt worden ist, auch mit diesen Wissenschaften ver-

[1]) K. E. S. 20 b. Josef beruft sich hier auf seinen Kommentar zu Profiats Brief, d. h. zu dem bekannten von Profiat Duran an seinen vom Judentum abgefallenen Freund David Bonet Bon-Giorno gerichteten Brief mit dem beständig wiederkehrenden Refrain אל תהי כאבותיך. Der Brief mit Josefs Kommentar ist in der Sammlung קובץ ויכוחים abgedruckt.

[2]) Responsen des R. Ascher, Nr. 55, 9.

[3]) Responsen des R. Salomon ben Adret I, Nr. 416; Abbamaris Briefsammlung מנחת קנאות Nr. 20 u. a. O.

trauten Lehrern übergeben werde, die ihr bei bedenklichen Stellen die Anleitung geben könnten, wie die sich erhebenden Zweifel im Einklang mit den überlieferten Lehren zu lösen sind. Da aber Gelehrte, die dieser Aufgabe gewachsen wären, nur schwer und in seinem Lande überhaupt nicht zu finden sind, so hat er die Absicht, eine Schrift zu verfassen, in der alle Stellen im Aristoteles, die mit der Thora im Widerspruch stehen, genau angegeben werden sollen zugleich mit einem Hinweis auf die früheren Schriftsteller, bei denen man eine Aufklärung über diese Fragen finden könne. Das würde den in diesen Wissenschaften Forschenden von gleichem Nutzen sein, wie dem Seefahrer ein Verzeichnis der für die Schiffe gefährlichen Stellen und eine Anweisung, wie man diese Stellen vermeiden könne[1]). Dagegen weist er mit aller Bestimmtheit die auch von seinem Vater in der Einleitung zum Emunot vertretene Ansicht zurück, daß das Verbot des Talmuds, die Kinder in der griechischen Wissenschaft zu unterrichten[2]), auf die eigentliche Wissenschaft, wie auf die Logik, die Physik, die Metaphysik und dgl., zu beziehen sei. Die Wissenschaft an sich ist ja überhaupt nicht mehr griechisch, als sie egyptisch ist, sondern etwas allgemein Menschliches; es sei denn, man hätte sie griechisch genannt, weil Aristoteles, ihr hervorragendster Vertreter, ein Grieche war. Was sonst im

[1]) K. E. S. 28a f. An einer früheren Stelle (S. 23a) führt er eine von ihm unter dem Titel: עין הקורא verfaßte und für die Prediger seiner Zeit bestimmte Schrift an, in der er, ähnlich wie sein Vater am Anfang des Emunot, seine Bedenken geäußert habe gegen die Tendenz, eine Übereinstimmung der Religion mit der Philosophie nachzuweisen. Die Vorrede dieser von Josef auch in seinem Kommentar zum מאמר אפשרות הדבקות zitierten Schrift (vgl. Steinschneider, Monatsschrift 32, S. 467. A und S. 476) ist von Jellinek im קונטרס המפתח S. 30—32 abgedruckt worden. Eine Stelle aus dieser Schrift wird in Mose Alaskars השגות, S. 7a angeführt.

[2]) Vgl. Talmud b. Baba kamma, Fol. 62b f. Ebenso mißverstanden sei der talmudische Ausspruch (Talm. b. Berachot, Fol. 28b): מנעו בניכם מן ההגיון.

Talmud von der griechischen Wissenschaft ausgesagt wird, kann aber gar nicht auf die aristotelische Philosophie, sondern muß auf die griechische Redekunst, die griechische Poesie oder Ähnliches bezogen werden[1]).

Das Problem der menschlichen Glückseligkeit, das, durch die Ausführungen des Aristoteles in der nikomachischen Ethik angeregt, für Josef ben Schemtob im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses steht, bildet auch den Gegenstand, mit dem er sich in der Schrift Kebod Elohim vornehmlich beschäftigt. Sie ist, wie er am Schluß der Einleitung angibt, der Lehre vom höchsten Gut und der Vollkommenheit des Menschen gewidmet, die in der der menschlichen Natur erreichbaren Annäherung an Gottes Vollkommenheit besteht, welche als »Herrlichkeit Gottes« bezeichnet wird[2]).

Die Vollkommenheit eines jeden geschaffenen Dinges, so führt er in der Einleitung aus, ist bedingt von dem Maße seiner Ähnlichkeit mit der von ihm in seinem Urheber vorhandenen Idee, der es gewissermaßen sein Dasein verdankt. Da nun in Gott die Ideen aller Dinge in absoluter Einheit und Einfachheit vorhanden sind, so ist die Vollkommenheit jedes Dinges von seiner Ähnlichkeit mit der ihm entsprechenden Idee in Gott bedingt, und es erfüllt seinen Endzweck in dem Maße, als es sich seiner Natur gemäß dieser Idee annähert. In diesem Sinne ist Gott als Endzweck des ganzen Universums bezeichnet worden, womit auch Maimonides übereinstimmt, indem er den Willen Gottes als den alleinigen Endzweck des Universums gelten läßt[3]), was eben nichts anderes sagen will, als daß der Endzweck der in der Außenwelt existierenden Form darin besteht, der in Gott existierenden gedachten Form

[1]) K. E. S. 28 a f.

[2]) K. E. S. 4b.

[3]) More III, cap. 13 (Guide III, S. 91).

ähnlich zu sein[1]). Unter dieser Ähnlichkeit ist jedoch, da Gott seinem Wesen nach unvergleichbar ist, nur das Streben zu verstehen, sich der Vollkommenheit Gottes anzunähern; und so stellt sich auch die nach der Schrift dem Menschen allein unter allen geschaffenen Wesen verliehene Gottesebenbildlichkeit nicht als ein schon in seinem ursprünglichen Naturzustand Vorhandenes dar, sondern als das Streben nach der Vollkommenheit und Glückseligkeit, um derentwillen der Mensch geschaffen worden ist[2]).

Worin aber die höchste Vollkommenheit und der Endzweck des Menschen im Besonderen zu suchen sind, darüber sind die Ansichten von jeher sehr geteilt gewesen. So soll z. B. nach dem Talmud der Endzweck des Menschen im Dienste Gottes bestehen[3]), während nach der Ansicht mancher Philosophen, wie des Averroës am Ende seines Buches über die Seele, dieser Endzweck in der Vorstellung der Vernunfterkenntnisse bestehen soll, was von späteren jüdischen Gelehrten als mit den Lehren unseres Glaubens unvereinbar bestritten wird. Mit dieser Frage hat sich aber auch Aristoteles im ersten und zehnten Buch der nikomachischen Ethik beschäftigt, ohne daß die jüdischen Gelehrten auf dessen Ausführungen eingegangen sind und sie einer Prüfung auf ihre Übereinstimmung mit der Bibel unterzogen haben[4]). Eine solche Untersuchung ist aber unerläßlich, denn da die Wahrheit, wie Aristoteles einmal bemerkt, mit der Wahrheit nicht im Widerspruch stehen kann[5]), würden sich im Fall einer Nichtübereinstimmung

[1]) K. E. S. 3a.

[2]) Das. S. 3b f.

[3]) Talmud b. Ende des Traktats Kidduschin.

[4]) K. E. S. 4a. In der Vorrede zu seinem Kommentar zur Ethik des A. bemerkt Josef, daß es unter seinen Zeitgenossen, den berühmtesten gelehrten Juden dieses Landes, keinen gebe, der in dieses tiefe Meer getaucht sei, um die Saphire und Perlen heraufzubringen (Steinschneider, HÜs. S. 213).

[5]) Josef beruft sich für diesen Satz auf das Ende der aristo-

gegen die Lehren der Thora Zweifel erheben, die widerlegt werden müssen, um den Nachdenkenden vor den sich daraus ergebenden Anfechtungen zu bewahren. Um das zu erreichen, darf man jedoch nicht, wie es sein Vater getan hat, von gewissen in der Religion begründeten Voraussetzungen und Prinzipien ausgehen, die von dem Gegner nicht geteilt werden, sondern man muß von Voraussetzungen und Prinzipien ausgehen, die von beiden Seiten gleichmäßig zugestanden werden. Dieser Aufgabe will sich Josef in der Weise unterziehen, daß er zuerst alle auf diesen Gegenstand bezüglichen Äußerungen des Aristoteles und seiner Kommentatoren zusammenstellt unter Angabe der Bücher und Abschnitte, denen sie entnommen sind. Bei schwierigen Stellen, für die es bisher an einem Kommentar fehlt, will er zuerst den wortgetreuen Text geben und dann einen die einzelnen Worte erläuternden Kommentar folgen lassen. Sodann will er die Lehren des Aristoteles daraufhin prüfen, wieweit sie mit den Lehren unserer Religion im Einklang stehen oder ihnen widerstreiten[1]).

Die grundlegenden Lehren des Aristoteles und seiner Anhänger faßt Josef in 13 Sätzen zusammen, aus denen wir im Folgenden das Wesentlichste wiedergeben.

Die Glückseligkeit besteht nach Aristoteles in der Wirkung der Vernunft als der vorzüglichsten aller dem Menschen verliehenen Kräfte. Durch diese göttliche Kraft steht der Mensch mit den göttlichen Dingen in Verbindung; sie ist nach der übereinstimmenden Ansicht aller Peripatetiker eine Wirkung der getrennten Intelligenzen und hat in ihrer die Allgemeinbegriffe erfassenden Tätigkeit mit diesen eine gewisse Ähnlichkeit. In diesem Sinne ist, wie Josef bemerkt, auch die Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen zu verstehen. Die Kraft der Vernunft überragt

telischen Rhetorik, wo ich aber nichts dem Entsprechendes gefunden habe.

[1]) K. E. S. 4a f.

alle anderen Kräfte des Menschen in dem Maße, wie die von ihr erfaßten Gegenstände: die göttlichen Dinge, die Geheimnisse der Schöpfung und die getrennten Intelligenzen, die von den anderen Kräften erfaßten Gegenstände überragen. Durch die Vernunft gewinnt der Mensch das wahrhafte Leben, denn da das Leben von dem Maß der Erkenntnis bedingt ist und der Mensch durch die Vernunft die höchste Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes, erlangt, so gewinnt er durch sie das wahrhafte, göttliche Leben. Zur höchsten Vollkommenheit und zur höchsten Glückseligkeit gelangt demgemäß der Mensch erst dann, wenn er sich die Vernunfterkenntnisse aneignet und in beständiger, vollkommenster Denktätigkeit verharrt; er lebt dann nicht ein menschliches, sondern ein göttliches Leben, während der nichtdenkende Mensch dem menschlichen Wesen, um dessentwillen er geschaffen ist, fernbleibt und als Mensch wie nichtexistierend gelten kann. Da Gott, wie wir gesehen haben[1]), als der Endzweck aller Dinge zu betrachten ist und der Zweck der Dinge, darin besteht, daß ein jedes seiner Daseinsstufe gemäß der Vollkommenheit Gottes nachstrebt, Gott aber in beständiger Wirksamkeit ist, indem er, sein eigenes Wesen denkend, auch die Dinge denkt, so wird jedes Ding Gott ähnlich nach dem Maße seines Denkens und seiner Wirksamkeit. So ist Gott oder das Streben, Gott ähnlich zu werden, das Ziel der Sehnsucht aller Dinge, die sich beim Menschen nach dem Wort der Schrift: »Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen« im Denken wie im Handeln bekunden, sich von der natürlichen zu einer vom Willen geleiteten gestalten soll und, in ihrer höchsten Entwicklung ganz im reinen, auf sich selbst bezogenen Denken aufgehend, in diesem die höchste Glückseligkeit findet. Die Glückseligkeit ist aber nicht bloß von der

[1]) Vgl. oben S. 423.

Denktätigkeit, sondern auch vom Denkobjekt bedingt. Wie Gottes Glückseligkeit im Denken seines eigenen reinen Wesens besteht, so nähert sich die Glückseligkeit des Menschen der Glückseligkeit Gottes, indem er in der vollkommensten, seiner menschlichen Natur erreichbaren Weise Gott als das höchste Denkobjekt zum Gegenstand seines Denkens macht, wobei jedoch ein Denken des göttlichen Wesens, das nur Gott allein zugänglich ist, ausgeschlossen ist. Zur wahren Glückseligkeit bedarf es nicht des Lebens in einer Gemeinschaft mit anderen Menschen; sie wird vielmehr, wie Josef unter Berufung auf Maimonides[1]) ausführt, besser erreicht in stiller Zurückgezogenheit und in der Loslösung von allen auf das Gesellschaftsleben bezüglichen Geschäften, weshalb auch die Weisen am liebsten in Wüsten und Höhlen weilten, wie R. Simon ben Jochai sich dreizehn Jahre in einer Höhle aufhielt[2]) und Elia als Einsiedler in den Bergen lebte[3]).

Nach diesen einleitenden Ausführungen wendet sich Josef ben Schemtob den beiden bereits erwähnten Stellen aus der nikomachischen Ethik des Aristoteles zu[4]), um durch deren sinngemäße Interpretation der allgemein verbreiteten mißverständlichen Auffassung der aristotelischen Lehre in zwei bedeutsamen Punkten entgegenzutreten. Die erste Stelle lautet in der etwas freien und für seine Zwecke zurechtgestutzten Übersetzung, wie folgt: »Wer der Vernunft gemäß handelt und wessen Gedanken auf diese gerichtet sind, der wird, wie es scheint, auch der von Gott Geliebteste sein. Denn, wenn die Gedanken Gottes wie es wahrscheinlich ist, sich um die menschlichen Dinge irgendwie kümmern, so ist anzunehmen, daß sie sich

[1]) Vgl. More III, cap. 51.

[2]) Vgl. Graetz, Gesch. d. Juden IV[4], Note 20, S. 438. ב״ש שנה in unserem Texte ist wohl nur ein Druckfehler.

[3]) K. E. S. 12b—15a.

[4]) Vgl. oben S. 338.

über das beste und Gott am meisten ähnliche — das aber ist die Vernunft — freuen, und es ist anzunehmen, daß Gott denjenigen, die die Vernunft lieben und sie ehren, dafür Wohltaten erweise als denjenigen, die ihn lieben, daß er seine Vorsehung über sie walten läßt,[1]) und daß er Gutes tut denen, die das Gute und Rechte tun. Es ist aber nicht verkennbar, daß dies auf den Weisen zutrifft; er ist also der von Gott Geliebteste und in Wahrheit auch der Glücklichste.«[2]) An dieser Stelle, bemerkt Josef, bekennt sich Aristoteles zu der ihm von den meisten zeitgenössischen Philosophen abgesprochenen Ansicht, daß sich das Walten der göttlichen Vorsehung auf die durch ihre Vorzüge hervorragenden menschlichen Individuen erstrecke. Wer seine Handlungen der Vernunft gemäß gestaltet und sich ganz der Spekulation ergibt, der ist infolge seiner sittlichen und intellektuellen Vorzüge glückselig; er ist in dem Maße von Gott geliebt, indem er sich vermöge seiner Vernunfttätigkeit Gott nähert und ihm ähnlich wird. Um dem Irrtum vorzubeugen, dem die Ungläubigen in späterer Zeit erlegen sind, daß Gott zu erhaben sei, als daß sich sein Denken auf die menschlichen Individuen und seine Vorsehung auf ihre Angelegenheiten erstrecken sollte, daß diese vielmehr dem Zufall und dem Ungefähr preisgegeben seien, sagte Aristoteles, daß Gott, wenn er sich, was wahrscheinlich ist, irgendwie um die menschlichen Angelegenheiten kümmert, d. h. wenn er sie kennt und auf sie achtet, denjenigen Menschen, die das göttliche Heil in sich, durch das sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott haben, erwählen, Gutes erweist, daß er sie liebt und seine Vorsehung über sie walten läßt. Indem er sagt, daß Gott Gutes erweise denen,

[1]) Die letzten Worte stehen im aristotelischen Text nicht und sind wohl hinzugefügt, um die folgende Interpretation zu unterstützen.

[2]) K. E. S. 15a. Vgl. N. E. (Ausgabe der Berliner Akademie) X, 9. 1179, a. 22.

die das Gute und Rechte tun, zeigt er, daß sich Gottes Vorsehung nach seiner Ansicht nicht nur auf die Denktätigen, sondern auch auf die recht und gut Handelnden erstrecke. Mit der Bemerkung, daß dies unverkennbar auf den Weisen zutrifft, will er sagen, daß der Weise, insofern er wirklich ein Weiser ist, auch das Rechte und Gute tut und durch sein beständiges Denken die göttliche Vernunft zu Ehren bringt, daß dagegen die sogenannten Weisen, die Laster und Sünden begehen, nicht zu den Weisen zu rechnen sind.[1])

Daraus ergibt sich, daß Maimonides und andere dem Aristoteles mit Unrecht die Leugnung einer auch auf die Individuen sich erstreckenden Providenz zugeschrieben haben.[2]) An unserer Stelle bekennt sich A. ausdrücklich zu dieser Lehre, wie es überhaupt nicht seine Art ist, sich zweideutiger Ausdrücke zu bedienen, sondern unbekümmert darum, ob er sich dadurch mit den Lehren der Religion in Widerspruch setze, das Ergebnis seines Nachdenkens seiner Überzeugung gemäß auszusprechen. Bei einer sorgfältigen Durchforschung aller Schriften des A. hat sich auch nirgendwo ein unserer Stelle widerstreitender Ausspruch gefunden. Was die anderen veranlaßt hat, dem A. die Leugung einer individuellen Providenz zuzuschreiben, das war die Meinung, daß sich dies als eine Konsequenz aus der Lehre ergebe, nach der sich das Denken Gottes nur auf sein Wesen erstrecken soll. Allein insofern sein Wesen auch die Ordnung und die bestmögliche Stufenfolge der Dinge umfaßt, denkt er mit seinem Wesen auch die Dinge,

---

[1]) K. E. S. 15a f.

[2]) More III, cap. 17 (K. E. falsch cap. 18). Auch Abraham Bibago in seiner Schrift דרך אמונה S. 17a bemerkt, daß Ibn Sina und Maimonides dem A. irrtümlich die Ansicht zuschreiben, daß Gottes Vorsehung sich nur auf das Allgemeine oder die Gattungen erstrecke. Das sei nicht die Ansicht des A., sondern die Interpretation, die Alexander Aphrodisias den Worten des A. gibt.

wenn auch freilich nur von der Seite seines Wesens aus. Ferner meinten sie, weil nach der Lehre von der Ewigkeit der Welt sich alles mit Notwendigkeit vollziehen soll, so kann sich die Providenz in der sublunarischen Welt nur auf die Gattungen und nicht auf die Individuen erstrecken, da, wenn die Welt ewig ist, kein Ding seine Natur ändern kann. Diese Argumentation, für die er bei A. keinen Anhalt findet, erkennt Josef nicht an; er tritt vielmehr mit aller Entschiedenheit dafür ein, daß die Ansicht des A. mit derjenigen übereinstimme, die von Maimonides an mehreren Stellen des Führers als die seinige dargestellt wird.[1]) Und doch wird man der auf eine Ehrenrettung des A. abzielenden Interpretation unseres Autors kaum seine Zustimmung erteilen können. Sie mag in dem Wortlaut der angeführten Stelle eine scheinbare Begründung haben; mit dem Geist der aristotelischen Lehre ist sie schwer vereinbar. Und so ist auch, von Alexander Aphrodisias angefangen, auf den Maimonides sich beruft,[2]) seine Auffassung von alten und neueren Auslegern des A. geteilt worden. Auch nach Zeller fällt für A. die göttliche Fürsorge mit der Wirkung der natürlichen Ursachen durchaus zusammen.[3]) Eine spezielle

[1]) K. E. S. 16a. Vgl. More III, cap. 17, V, das. cap. 51. Ebenso äußert sich Josef in seinem Kommentar zur Ethik (vgl. Munk, Guide III, S. 140). Dagegen bemerkt er in seinem Kommentar zu Averroës' Schrift über die Möglichkeit einer Konjunktion, Pharao sei der Ansicht des Aristoteles und seiner Anhänger gewesen: שהתחלת הכל בלתי יודעת דבר מהפרטים ואינה משגחת עניני הפרטים, daß das Urprinzip des Universums nichts von den Einzeldingen wisse und daß seine Providenz sich nicht auf die Individuen erstrecke (Steinschneider, Monatsschrift 32, S. 463, Anm. 9). Auch Josefs Sohn, Schemtob, spricht in seinem Morekommentar zu III, cap. 18 seine Verwunderung darüber aus, daß sich M. für seine Ansicht über die Providenz auf Alfarabi berufe, während doch Aristoteles in der Ethik ganz dasselbe lehre, wofür er als Beleg die hier behandelte Stelle fast gleichlautend mit der Übersetzung seines Vaters anführt.

[2]) Munk, Guide III, S. 116, Anm. 1.

[3]) Die Worte: εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ

Fürsorge findet in seinem System keinen Raum; jene Fürsorge der Götter, von der an unserer Stelle die Rede ist,[1]) muß daher, wenn wir diesen Ausdruck aus der populären in die wissenschaftliche Sprache übertragen, mit der natürlichen Wirkung des vernünftigen Lebens zusammenfallen.[2])

Wie Josef b. Schemtob im Vorhergehenden zu zeigen versucht hat, daß dem A. mit Unrecht eine Leugnung der göttlichen Providenz über die menschlichen Individuen zugeschrieben worden sei, so will er jetzt den Nachweis führen, daß nach A. die Glückseligkeit des Menschen zwar von der Fähigkeit seiner Vernunft bedingt sei, daß dagegen kein Beweis dafür vorliege, daß A. diese Glückseligkeit auch auf das Leben nach dem Tode ausgedehnt und die Unsterblichkeit des Menschen auf seine Vernunfttätigkeit begründet habe. Als Vertreter der von ihm bestrittenen Auffassung der aristotelischen Lehre führt er den Gersonides an, der sich in seinem Kommentar zum Kompendium des Averroës über das Buch von der Seele[3]) und in dem ersten Buch der »Gotteskriege« mit dieser Frage beschäftigt und die Behauptung, daß in dem Verlangen der Seele nach der Spekulation und in der dem Menschen verliehenen Anlage zu den Vernunfterkenntnissen ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu erblicken sei, in folgender Weise zu begründen versucht habe.[4]) Wenn die Vernunfterkenntnisse auf die menschliche Glückseligkeit oder auf das Fortleben der Vernunft keinen Einfluß hätten, so wären sie ohne jeden Nutzen. Denn ihr Nutzen kann sich doch nur entweder auf die menschliche Glückseligkeit oder auf

θεῶν γίνεται, hatte Josef widergegeben: כי אם אמנם קצת מחשבות האל הוא על דברת בני האדם.

[1]) Zeller II, 2[3], S. 791.

[2]) Das. S. 617, Anm. 2.

[3]) Vgl. darüber Steinschneider HÜs. S. 147.

[4]) Wir geben die im K. E. völlig korrumpierte Stelle nach ihrem Wortlaut in Milchamot I, cap. 4 wieder.

das körperliche Leben des Menschen erstrecken. Würden sie nun auf die menschliche Glückseligkeit keinen Einfluß üben, so bliebe nur noch ihr Nutzen für das körperliche Leben übrig. In Wahrheit aber haben sie für das körperliche Leben nicht nur keinen Nutzen, sondern das Streben nach ihnen ist sogar ein Hindernis für das Wohl des körperlichen Lebens, denn die nach Erkenntnis Strebenden sind, wie wir sehen, den Annehmlichkeiten des körperlichen Lebens meistens nicht zugetan und eignen sich von ihnen kaum das Notwendigste an. Würde aber jemand behaupten, der Nutzen der uns verliehenen Vernunftkraft besteht darin, daß die Vernunfterkenntnisse uns für die praktischen Tätigkeiten förderlich sind, deren wir zu einer zweckmäßigen Gestaltung unseres Lebens bedürfen, so wäre auch das nicht zutreffend. Denn erstens gibt es Vernunfttätigkeiten, die für die Praxis ganz belanglos sind, und dann würden, wenn sich dies so verhielte, die praktischen Tätigkeiten höher als die Vernunfttätigkeit stehen, da diese ihren Endzweck in jenen hätte, während der menschlichen Natur gemäß die intellektuelle Erkenntnis weit über der praktischen Tätigkeit steht, wie wir uns ja über ein geringes Maß intellektueller Tätigkeit mehr freuen, als über ein großes Maß praktischer Tätigkeit, so daß die Freude über das in praktischer Beziehung Erreichte in gar keinem Verhältnis steht zu der Freude über die durch unsere Vernunfttätigkeit erreichte Erkenntnis. Auch hat die Natur in den Menschen mehr das Verlangen nach der Spekulation als nach praktischer Tätigkeit gelegt; darum kann der spekulative Teil in uns nicht um des Praktischen willen da sein.

Dieser Argumentation tritt Josef mit folgenden Ausführungen entgegen. Alle Denkenden haben sich mit der Frage beschäftigt, ob nicht, wenn ein Teil der Seele fortlebt, dies der vernünftige sei, weil er mit der Materie nicht verknüpft ist. Einen Beweis dafür aber hat Aristoteles

weder in unserem Buche, d. i. in der Ethik, gegeben, noch hat er sich in einer seiner anderen uns erhaltenen Schriften mit dieser Frage beschäftigt. So bemerkt auch Averroës, Aristoteles habe zwar die Absicht gehabt, die Frage zu behandeln, ob wir imstande seien, die getrennten Intelligenzen und insbesondere die wirkende Intelligenz zu erfassen, er habe aber eine solche Untersuchung bei ihm nicht gefunden.[1]) Auf die Ansichten der späteren Peripatetiker, die bis auf Alfarabi, der in dieser Beziehung eine schwankende Stellung einnimmt, für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entscheidende Beweise glaubten gegeben zu haben, will Josef hier nicht eingehen. Dagegen will er die Frage erörtern, ob sich aus dem, was Aristoteles über den Endzweck und die Glückseligkeit des Menschen lehrt, auch ein Fortleben des Menschen mit Notwendigkeit ergebe. Nach Aristoteles vollzieht sich die Glückseligkeit des Menschen im Denken, wie sich die Glückseligkeit des Sängers im Singen vollzieht, weil die Glückseligkeit eines jeden Wesens in der Ausübung der ihm eigentümlichen Tätigkeit liegt, die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit aber, die ihn zum Menschen macht, in der Tätigkeit seiner Vernunft besteht und die Tätigkeit der Vernunft das Denken ist.[2]) Das Denken ist auch die höchste aller

[1]) Die Stelle des Aristoteles, auf die Averroës sich bezieht, lautet (De anima III, 7. 431, b. 17): ἆρα δ'ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὐ σκεπτέον ὕστερον. Die Bemerkung des Averroës befindet sich in der Schrift über die »Möglichkeit einer Konjunktion«, die dazu bestimmt war, die von Aristoteles gelassene Lücke auszufüllen, Vgl. Munk, Mélanges, S. 437, 448 f.; Renan, Averroës², S. 148; Steinschneider HÜs. S. 191 ff.

[2]) K. E. S. 17a. Vgl. Arist. Eth. N. I, 6. 1097, b. 22: Ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολυγούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ'ἐναργέστερον τί ἐστιν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἐστί τι ἔργον αὐτοῦ.

Tätigkeiten, da es, auf die Vorstellung der getrennten Intelligenzen und Gottes sich erstreckend, den Menschen mit den höchsten Dingen in Verbindung bringt. Durch das Denken wird der Mensch Gott und den Engeln ähnlich, denn wie die Glückseligkeit Gottes und der Engel im Denken besteht, so wird auch der Mensch in der Ausübung seiner Denktätigkeit die höchste, ihn der Gottheit annähernde Glückseligkeit genießen.[1]) Daraus aber folgt noch durchaus nicht, daß die im Denken bestehende Glückseligkeit des Menschen ewig sei und auch nach dem Tode fortbestehen müsse, ebensowenig wie sich aus der Annahme, daß die Glückseligkeit des Sängers im Singen besteht, der Schluß ergibt, daß diese Tätigkeit in Ewigkeit fortdauern müsse. Wäre A. der Ansicht gewesen, daß das Denken, weil die Glückseligkeit des Menschen ausmachend, auch nach dem Tode fortdauern müsse, so hätte er eine Ansicht von solcher Wichtigkeit in unserem Buche, wie in der Physik und Metaphysik nicht verschwiegen. Aus der größeren Vollkommenheit eines Wesens folgt auch gar nicht seine längere Dauer. So sind die Tiere vollkommener als die Pflanzen, und die vernunftbegabten Menschen vollkommener als die Tiere, und dennoch gibt es Pflanzen, die eine längere Dauer als manche Tiere, und Tiere, die eine längere Dauer als die Menschen haben. Ebenso kann der denkende Mensch, obgleich er vollkommener als der nichtdenkende ist, von diesem an Lebensdauer übertroffen werden, denn die vom Denken begründete Glückseligkeit ist von ihrem eigenen Wesen und nicht von ihrer Fortdauer bedingt. Auch daß der Mensch nach A. durch sein

---

[1]) Eth. N. X. 8. 1178, b. 8: ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι. πρᾶξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; das. 21: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη κ. τ. λ.

Denken eine gewisse Ähnlichkeit mit den getrennten Intelligenzen hat, will nicht sagen, daß das Denken des Menschen ewig sei wie das der getrennten Intelligenzen, denn ein Ding kann einem anderen ähnlich sein nach dem Maße der in ihm liegenden Möglichkeit und braucht es deshalb nicht in jeder Beziehung zu sein. Es ist endlich auch nicht zutreffend, daß die Denktätigkeit zwecklos wäre, wenn sie auf das leibliche Leben keinen Einfluß hätte, denn die Denktätigkeit ist nicht um des leiblichen Lebens willen, sondern dieses ist umgekehrt um der Denktätigkeit willen da, abgesehen davon, daß auch das leibliche Leben in Verbindung mit der Denktätigkeit besser als ohne sie ist.[1])

So giebt es, da auch die anderen von Gersonides dargelegten Argumente sich als unhaltbar erweisen, keinerlei Begründung für die Annahme, daß nach A. die aus der Erkenntnis fließende Glückseligkeit ewig sei und nach dem Tode fortdauere. Die Thora ist es vielmehr, die uns diese höchste Vollkommenheit, die unvergleichliche und alles andere übertreffende Freude im Fortleben nach dem Tode verleiht, und im Anschluß an die Thora, die uns diesem Ziel entgegenführt, müssen wir die höchste Glückseligkeit erblicken. Wie im platonischen Staat die Vollkommensten die Herren und Führer sind, die anderen aber, die Dienenden, um dieser Vollkommenen willen da sind, so sind auch die Anhänger der Thora die wahrhaft Glückseligen, um derentwillen die anderen Menschen da sind; diese sind als die Schale und Israel als die Frucht der Menschheit zu betrachten.[2]) Ist aber die höchste auch nach dem Tode noch fortdauernde Glückseligkeit nur durch die Thora zu erreichen, so können uns die Philosophen, die weder in der Erkenntnis noch im Handeln auf den Wegen der Thora wandeln, zu dieser Glückseligkeit nicht anleiten. Die Wege

[1]) K. E. S. 16a—18a.

[2]) Vgl. Kusari I, 95 f.

der Philosophie sind nicht die Wege der Thora. In der Thora wird demjenigen, der ein Olivenmaß Unschlitt genießt, die Strafe der Ausrottung angedroht, und nach der Tradition wird als Lohn für die Befolgung des Gebots vom Vogelnest das Leben in der Ewigkeit verheißen. Daß scheinbar so geringfügige Dinge auf das Schicksal des Menschen einen so bestimmenden Einfluß ausüben sollen, das kann vermittelst der Vernunft und der Philosophie nicht begriffen werden. Ebenso geht nach der Tradition derjenige des Anteils am künftigen Leben verlustig, der die Wiederbelebung der Todten leugnet, während doch von den Philosophen, z. B. von Aristoteles, die Wiederkehr des Menschen bestritten wird.[1])

In Übereinstimmung mit A. nahmen auch die jüdischen Gelehrten, die sich mit der Philosophie beschäftigten, an, daß die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Vervollkommnung seiner ethischen und intellektuellen Vorzüge bestehe, und zwar so, daß sie mit A. in den ethischen Vorzügen wieder ein Mittel zur Erlangung der intellektuellen erblicken[2]), so daß im letzten Grunde die

[1]) K. E. S. 18a. In der Schrift: De generatione et corruptione, auf die sich Josef hier beruft, wird diese Frage von A. nicht behandelt; wohl aber wird sie gestreift De anima I, 3. 407, b. 13 ff. Während A. in den Schriften aus seinen jüngeren Jahren, wie z. B. im Dialog Eudemos (vgl. J. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, S. 25 f.), die platonischen Lehren über das vorweltliche Dasein der Seele, ihre Einkerkerung in den Körper, ihre Rückkehr zu einem höheren Dasein wiederholte, ist ihm mit der selbständigen Ausbildung seines Systems vieles an diesen Annahmen zweifelhaft geworden. Nachdem er die Beziehung von Leib und Seele als eine wesentliche, die Seele als Entelechie des Leibes begriffen hatte, nachdem er sich überzeugt hatte, daß jede Seele ihr eigentümliches Organ brauche und keine ohne ein solches wirksam sein könne, mußte ihm nicht allein die Seelenwanderung als eine Fabel erscheinen, sondern auch die Vorstellungen über Präexistenz und Unsterblichkeit lassen sich in der platonischen Form nicht mehr festhalten (Zeller II, 2³. S. 602 f.).

[2]) More III, cap. 54 (Guide III, S. 461 f.). Vgl. Zeller, II, 2³, S. 614.

Glückseligkeit und demgemäß auch die Fortdauer des Menschen auf den intellektuellen Vorzügen beruhen würde.[1]) Da sie aber auch in der Thora geistige Verheißungen fanden, so glaubten sie, weil die Wege zur Glückseligkeit in ihrem Wesen und in ihrer Art nicht verschieden sein könnten, darin eine Übereinstimmung zwischen der Thora und der Philosophie annehmen zu müssen. Beide unterscheiden sich nach ihnen nur in der Art der Unterweisung. Die Thora, für die am Sinnlichen haftende und der Denktätigkeit unkundige große Menge bestimmt, mußte ihre Anleitung in einer allen zugänglichen Gestalt geben und sich auf eine bloße Andeutung der tieferen Geheimnisse beschränken, während die Anleitung der Philosophie für die Denkgeübten bestimmt ist, bei denen ein tieferes Verständnis vorauszusetzen ist. In dem Bestreben, eine solche Übereinstimmung nachzuweisen, sind jene Gelehrte zu der Ansicht gelangt, daß die Geheimnisse der Thora durch die Philosophie erforschbar sind, so daß z. B. die Lehre des Ezechiel von der Merkaba, zu deren Geheimhaltung wir doch verpflichtet sind, den griechischen und ismaelitischen Weisen bekannt gewesen wäre[2]), und daß die Lehren der aristotelischen Ethik denselben Zweck hätten wie die Gebote und Verbote der Bibel, abgesehen von denjenigen Geboten, die dazu bestimmt sind, falschen Glaubensvor-

[1]) More a. a. O.

[2]) More I, Einleit. (Guide I, S. 9—10); I, cap. 33 (Guide I, S. 117—119)); das. cap. 34 (S. 127—129). In seinem Kommentar zu Averroës' Abhandlung über die Möglichkeit einer Konjunktion sagt Josef: »Daraus geht hervor, daß die Geheimnisse des Gesetzes, die man nach dem Talmud nicht den anderen Völkern lehren darf, nicht die Grundlehren der Philosophie sein können, daß מעשה בראשית und מעשה מרכבה nicht Physik und Metaphysik sind, welche Christen, Griechen und Araber kennen. Maimonides ist hier auf einem Abwege, wie schon im כבוד אלהים gezeigt worden sei, jedoch zu entschuldigen, da er zuerst das Licht der Thora angesteckt, das Licht der Philosophie ausgelöscht hat.« Vgl. Steinschneider, Monatsschrift 32, S. 464 f.

stellungen entgegenzutreten.[1]) Diesen Versuchen, die Metaphysik der Philosophen mit der Maaße Merkaba und die Physik mit der Maaße Bereschit zu identifizieren, ist zuerst von R. Nissim und dann von seinen Schülern entgegengetreten worden.[2]) Da aber Keiner der Vorgänger auf die hier dargelegten Lehren des A. eingegangen ist, so glaubt Josef sich dieser Aufgabe unterziehen zu müssen.[3])

Wir stehen hier gewissermaßen vor einem Dilemma. Auf der einen Seite wird jeder, der nicht entweder denkunfähig oder von sophistischen Neigungen beherrscht ist, die Beweise des A., daß die höchste Glückseligkeit des Menschen im Denken besteht, als unanfechtbar anerkennen müssen. Auf der anderen Seite soll es aber die Thora sein, durch die wir zur höchsten Glückseligkeit angeleitet werden. Wir müßten also entweder der von manchen der sogenannten jüdischen Weisen aufgestellten Behauptung zustimmen, daß die Thora und die Wissenschaft im Wesentlichen den gleichen Zweck erfüllen, was mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Religion unvereinbar und auch in mancher anderer Beziehung bedenklich wäre, oder wir müßten unserer Vernunft Gewalt antun, indem wir den Beweisen des A. unsere Zustimmung versagen, was wieder mit der Würde der Religion unvereinbar wäre, die als das Höchste und unvergleichlich Erhabene im Menschen mit den ersten Denkmaximen und den aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen nicht im Widerspruch stehen kann. Aus diesem Dilemma glaubt nun Josef folgenden Ausweg gefunden zu haben. Es ist richtig, daß die Thora mit den Philosophen darin übereinstimmt, daß der Endzweck des Menschen und seine Glückseligkeit in der Tätigkeit der das eigentliche Wesen des Menschen aus-

[1]) More III, cap. 37 u. a. O.

[2]) Damit ist in erster Reihe Chasdai Crescas gemeint. Vgl. Joël, Crescas, S. 4 und Note II.

[3]) K. E. S. 19 a—19 b.

machenden Vernunft, also in seinem Denken und ferner in der Aneignung und Betätigung der seinem Wesen entsprechenden ethischen Eigenschaften besteht. So wird Josua 1, 8: (»Es weiche nicht dieses Buch der Thora aus deinem Munde und forsche darin Tag und Nacht, damit du beobchtest zu tun ganz so, wie in ihm geschrieben steht, denn dann wirst du glücklich sein in deinen Wegen und wirst vernünftig sein.«) die Glückseligkeit von der Erfüllung der in der Thora vorgeschriebenen Gebote abhängig gemacht, die Erfüllung dieser Gebote selbst aber hat den Zweck, den Menschen in seiner Denktätigkeit zu fördern. In diesem Sinne lehren auch unsere alten Weisen, daß die Forschung in der Thora der Beobachtung aller Gebote gleichkommt und daß der mit der Thora sich Beschäftigende von der Übung der Gebote entbunden ist, abgesehen von einigen wenigen, die eben für die Denktätigkeit von besonderer Bedeutung sind. Worin sich die Thora von den Philosophen unterscheidet, das ist in der Bestimmung der Art der Handlungen und des Denkens, die den Menschen zur Glückseligkeit führen. Nach den Philosophen besteht das zur Glückseligkeit führende Handeln in der Beobachtung der Vorschriften der aristotelischen Ethik, nach unserer Ansicht in der Beobachtung der 613 in der Thora vorgeschriebenen Gebote. Und ebenso besteht nach den Philosophen das zur Glückseligkeit führende Denken in dem Denken über ihre Wissenschaft, nach uns in dem Nachdenken über die Vorschriften und die Geheimnisse der Thora und über die Lehren der Propheten. Damit setzen wir uns mit dem Grundgedanken des Aristoteles keineswegs in Widerspruch. Die von der Thora vorgeschriebenen Gebote haben ja den Zweck, uns zu vervollkommnen und zu einem gotterwählten Volke zu machen. Und wenn sie auch nicht wie die ethischen Gebote aus der Vernunft allein abgeleitet werden können, so sehen wir sie doch durch die Erfahrung be-

stätigt; und so ist es eine von der Vernunft gebotene Pflicht, sie um ihrer Wirkung willen zu erfüllen. Ebenso ist es eine durch die Vernunft gebotene Pflicht, über die Vorschriften und die Geheimnisse der Thora nachzudenken, wenn Propheten und Erfahrung uns belehren, daß wir uns dadurch der göttlichen Fürsorge und der Unsterblichkeit würdig machen. Aristoteles hat die Prinzipien der Glückseligkeit richtig erkannt, nicht aber, wie man sie zu betätigen habe, weil er darin nur seiner Vernunft folgen konnte und der Belehrung durch die alle Vernunftbeweise übersteigende Offenbarung entbehrte.[1])

Aber nach der Ansicht unseres Autors bietet sich noch eine andere Lösung dar, der er, von der Höhe des bisher eingenommenen philosophischen Standpunktes zur vulgären Auffassung hinuntergleitend, glaubt den Vorzug geben zu sollen. Es sind, wie er meint, zwei Arten von Glückseligkeit zu unterscheiden. Die eine bezieht sich auf den Menschen in seinem natürlichen und gesellschaftlichen Leben, und diese erlangt er, wie A. lehrt, zunächst durch die in seinen Handlungen sich ausprägenden sittlichen Vorzüge und sodann durch die höchstmögliche Vollkommenheit seines vernünftigen Denkens. Diese Glückseligkeit ist jedoch auf das diesseitige Leben beschränkt; sie hebt den Menschen nicht über die Schranken des natürlichen Seins hinaus und vermag ihm nicht, wie bereits früher ausgeführt wurde, die Fortdauer in einem anderen Leben zu gewähren. Für diese dem Menschen als solchem zukommende Glückseligkeit bedurfte es keiner Belehrung durch die Thora und die Propheten, da hierzu die menschliche Vernunft allein ausreicht. Die Thora will dem Israeliten vielmehr die Anleitung zu einer anderen, höheren Glückseligkeit geben, die durch die bloße Vernunft nicht erreichbar ist. Schon im diesseitigen Leben ist, wie das Beispiel der Propheten und anderer aus dem Talmud bekannter

[1]) Das. S. 20a—21b.

frommer Männer beweist, der mit der Gottheit in Verbindung stehende Israelit infolge der über ihm waltenden göttlichen Vorsehung imstande, das Naturgesetz aufzuheben und Zeichen und Wunder zu verrichten. In gewissem Sinne kann man dies sogar von jedem Israeliten behaupten, denn der an die Befolgung oder Nichtbefolgung der göttlichen Gebote geknüpfte Segen oder Fluch kann doch nicht als eine natürliche Folge dieser Handlungen, sondern muß als eine übernatürliche Wirkung betrachtet werden, die mit allen von den Philosophen erwähnten sittlichen Vorzügen nicht erreicht werden kann. In diesem Sinne hat auch Nachmanides[1]) und vor ihm schon Maimonides in seinem Sendschreiben über die Wiederbelebung der Todten[2]) gesagt, daß die Thora aus lauter Wundern bestehe. Durch die Thora und die Ausübung ihrer Gebote gelangt der Israelit, wie bereits bemerkt wurde, auch zur Fortdauer in einem anderen Leben, über das sich die Philosophen in ihren fast zweitausendjährigen Forschungen nicht verständigen konnten. Ebenso verhält es sich auch mit dem wissenschaftlichen Denken des Philosophen, das ihn wohl zu menschlicher Vollkommenheit, aber zu keiner über diese hinausgehenden Stufe führt. Von Allen, die sich seit Aristoteles in aller Ruhe und Gemächlichkeit mit der zur höchsten Vollendung emporgehobenen Wissenschaft beschäftigt haben, hat keiner die Stufe erreicht, zu der schon vor A. Hunderte und Tausende von Propheten gelangt sind und die auch viele von den Späteren, wie zum Beispiel die Männer der großen Synagoge, trotz der Leiden und Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren, erreicht haben[3]).

[1]) Vgl. Pentateuchkommentar zu Genes. 17, 1; 46, 15; Lev. 26, 11 u. a. O. J. Perles in der Monatsschrift, Jahrg. 7, S. 129.

[2]) Kobez II, S. 11 col. 2: וזה נ"ב תועלת גדולה, רציני לומר היות השמיעה מתקנת עניני עולמות והמרי מפסידם, וכבר זכר בתורה שהוא מופת מתמיד, ר"ל תקון העניינים עם העבודה והפסדם עם המרי, אמר והיה בך לאות ולמופת ולזרעך עד עולם.

[3]) Vgl. auch Steinschneider in der Monatsschrift Jahrg. 32, S. 474 f.

Würde die höchste dem Israeliten und dem Nichtisraeliten erreichbare Vollkommenheit in der Beschäftigung mit der Wissenschaft bestehen, so hätte die Prophetie als die höchste Geistesstufe des Menschen nicht auftreten können, bevor die Wissenschaft durch Aristoteles zu ihrer Vollendung gelangt war. Daraus ergibt sich, daß es ein anderes als das auf Beweisen gegründete Denken geben müsse, das Denken, das sich auf die Thora gründet, durch das der Mensch das göttliche Leben erlangt. Auch Aristoteles hätte sich, wenn er die Propheten gekannt hätte, dem Eingeständnis nicht verschließen können, daß die höchste Glückseligkeit in einem jenseitigen Leben nicht durch die philosophische Wissenschaft und eine auf sie gegründete Lebensführung, sondern nur durch die Wissenschaft der Thora und die Befolgung ihrer Gebote erreichbar sei. Aber auch wenn es den Philosophen gelungen wäre, den Nachweis zu führen, daß man auf dem von ihnen vorgezeichneten Wege zur Fortdauer in einem anderen Leben gelangen könne, so würde doch, wie der Weg der Thora und der der Philosophie ihrem Wesen nach verschieden sind, auch die durch sie zu erlangende Stufe der Vollkommenheit ihrer Art nach verschieden sein. Auf dem Wege der Thora ist der Anteil am ewigen Leben für die Gesamtheit leichter zu erreichen. So z. B. genügt es nach der Thora, daß wir ein gewisses Maß unseres Vermögens zur Unterstützung der Armen und zu anderen Wohltätigkeitszwecken verwenden, während nach den Philosophen zur Erreichung menschlicher Vollkommenheit in dieser Beziehung noch viele andere Forderungen zu erfüllen sind. Um seine Tapferkeit zu bekunden, genügt es nach der Thora, die Todesfurcht zu überwinden und sein Leben hinzugeben, wo es sich um Götzendienst, Mord und Blutschande, und nur in Zeiten der Glaubensverfolgung auch da, wo es sich um minder wichtige Gebote handelt, während nach den Forderungen der spekulativen Ethik im Kriege

der Tod unter allen Umständen der Flucht vorzuziehen ist. Und was die Forschung betrifft, so braucht sich der Israelit, um Gottes Wohlgefallen zu erringen, nur mit der Bibel und dem Talmud und, so weit sie uns nicht abhanden gekommen sind, mit den Geheimnissen der Thora zu beschäftigen, während man vom nichtjüdischen, dem sogenannt allgemein menschlichen Standpunkt aus, sich mit Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik beschäftigen muß, um zur Vollkommenheit des Denkens zu gelangen. Auch Maimonides hat, wenn er die menschliche Vollkommenheit von der systematischen Beschäftigung mit diesen Wissenschaften abhängig macht,[1]) dabei wohl nur an die Vollkommenheit gedacht, die der Mensch als solcher und nicht an die, die er als Israelit zu erstreben hat. Daß dem Israeliten ein anderer, ihm allein vorbehaltener Weg zur Glückseligkeit vorgezeichnet sei, hat gewiß auch M. nicht bestreiten wollen und so wird man alle auf diesen Gegenstand bezüglichen Aussprüche im More in diesem Sinne aufzufassen haben.[2])

Da nach der hier dargelegten Anschauung die Wege der Thora und die der Wissenschaft durchaus verschieden sind und die Gesetze der Thora einen übernatürlichen Ursprung und einen übernatürlichen Zweck haben sollen, so ist es auch verfehlt, den Gründen dieser Gesetze vermittelst der Vernunft nachforschen zu wollen. Wie es gewisse Dinge gibt, die eine aus ihrer elementaren Zusammensetzung nicht zu erklärende, spezifische Wirkung ausüben, wie zum Beispiel der Magnet das Eisen anzieht, so üben auch diese Gesetze eine übernatürliche Wirkung aus, die sich nicht bestreiten läßt, wenn wir auch ihren Endzweck zu erkennen nicht imstande sind. Wenn Maimonides sagt, daß keiner der alten Weisen Gott etwas Zweckloses zugeschrieben habe und daß auch die Gebote, die als Machtgebote

[1]) More III, cap. 34.
[2]) K. E. 21 b—23 b.

Gottes bezeichnet werden, eines Grundes nicht entbehrten, obgleich wir diesen Grund nicht zu erkennen vermöchten,[1]) so ist damit der übernatürliche Zweck dieser Gebote gemeint, denn ein solcher ist bei allen, selbst bei denjenigen Geboten anzunehmen, die, weil sich bei ihnen ein für den Menschen bedeutsamer Zweck erkennen läßt, von den Gaonim als Vernunftgebote bezeichnet werden.[2])

Die in der Thora vorgeschriebene Forschung, die im Talmud unter dem Namen der Weisheit als eine der wesentlichsten Vorbedingungen für die Erlangung der Prophetie bezeichnet wird, hat nach den obigen Ausführungen nichts mit der Wissenschaft gemein, die erst nach dem Aufhören der Prophetie entstanden ist und durch Aristoteles ihrer Vollendung zugeführt wurde. Das Höchste in dieser Wissenschaft stellt die Metaphysik dar und speziell die im Buche Λ der aristotelischen Metaphysik vorgetragenen Lehren. Nach Maimonides soll nur in der Aneignung der richtigen metaphysischen Erkenntnisse der höchste Zweck des Menschen und die wahrhafte Vollkommenheit bestehen, vermittelst deren der Mensch zum ewigen Leben gelangt.[3]) Maimonides aber hat selbst erklärt, daß Alles, was Aristoteles von den Dingen oberhalb der sublunarischen Welt aussagt, bis auf einiges Wenige, und besonders was er von der Ordnung der Intelligenzen lehrt, als bloße Hypothese zu betrachten sei und daß manche seiner metaphysischen Ansichten große Unwahrscheinlichkeiten, ja offenbare Irrtümer enthielten und von ihm ohne Beweis angenommen wären.[4]) Können wir uns also in diesen, den Gipfelpunkt aller Wissenschaft bildenden Erkenntnissen, von denen die Glückseligkeit des Menschen abhängen soll, nicht einmal auf einen so unvergleichlichen Denker wie

[1]) More III, cap. 26.
[2]) K E. S. 23b—24a.
[3]) More III, cap. 54.
[4]) More II, cap. 22.

Aristoteles verlassen, bei wem sollen wir die Wissenschaft suchen, die das höchste Ziel menschlicher Vollkommenheit bilden soll? Sollen wir sie bei Ibn Sîna und Alfarabi oder bei den alten Erklärern des Aristoteles, Alexander und Themistius, suchen, die doch alle im Wesentlichen mit Aristoteles übereinstimmen? Oder soll in jeder Frage jeder seinen eigenen Weg gehen, so daß es eine einheitliche Wissenschaft überhaupt nicht mehr geben würde? Es ist somit undenkbar, daß die Glückseligkeit des Menschen und seine Fortdauer in der Ewigkeit von einer Wissenschaft abhängig sein soll, die, wie besonders Algazali nachgewiesen hat, auf so schwachen Füßen steht. Darum muß jeder Israelit sich diejenigen Erkenntnisse anzueignen suchen, die uns von den Propheten auf Grund der ihnen zuteil gewordenen Offenbarung überliefert worden sind. Sie allein können uns darüber aufklären, welche Handlungen wir zu verrichten und welche Erkenntnisse wir uns anzueignen haben, um der ewigen Glückseligkeit teilhaftig zu werden[1]). Durch die Denktätigkeit und ethisches Handeln wird eine allen Menschen erreichbare Vollkommenheit erzielt. Darüber hinaus gibt es aber eine höhere, zum ewigen Leben führende Vollkommenheit, die durch die Erfüllung der noachidischen Gebote auch den Frommen der anderen Völker erreichbar ist, zu der aber unter Anleitung der Thora besonders das abrahamitische Geschlecht berufen ist[2]).

Bedarf demgemäß der Israelit nicht der Philosophie, um der ihm verheißenen Glückseligkeit teilhaftig zu werden, so bleibt doch noch die Frage zu erörtern, ob die Philosophie nicht trotzdem auch dem Israeliten zur Förderung gereichen könne. Betrachten wir zunächst die wissenschaftliche Erkenntnis, die die Philosophie dem Menschen gewährt, so werden wir, da in der Erkenntnis die Vollkommenheit der Vernunft besteht und sie den

[1]) K. E. S. 24b—25b.
[2]) Das. S. 26a.

Menschen auf die Verbindung mit Gott als auf das erstrebenswerteste Ziel hinweist, ihren Nutzen nicht bestreiten können. Die durch die Thora erreichbare Vollkommenheit ist als die Vollendung der durch das menschliche Denken erreichbaren zu betrachten, wie die Denkkraft ihrerseits als die Vollendung der animalischen Seele zu betrachten ist. Sowie nun die Denkkraft sich umso vollkommener darstellt, je vollkommener die ihr zu Grunde liegende animalische Seele ist, so wird auch in dem durch menschliche Vollkommenheit ausgezeichneten Menschen die durch die Thora erreichbare Vollkommenheit in höherer Weise zur Ausprägung gelangen. Da es ferner ein größerer Vorzug ist, zwei Vollkommenheiten als nur eine zu besitzen, so wird derjenige, der die menschliche Vollkommenheit mit der durch die Thora zu erreichenden vereinigt, demjenigen vorzuziehen sein, der nur diese allein besitzt. Ebenso wird man denjenigen, der sich durch ethisches, auf vernunftgemäßer Erkenntnis beruhendes Handeln und durch die Befolgung der Gebote der Thora auszeichnet, für vollkommener halten müssen, als denjenigen, der nur einen dieser Vorzüge besitzt. Ferner ziemt es sich für den Israeliten, auch dasjenige zu erstreben, was ihm als Menschen zur Vollkommenheit gereicht, wie es sich für den Menschen ziemt auch denjenigen Eigenschaften nachzustreben, die ihm, wie die Gesundheit, die Schönheit und dgl., als animalischem Wesen zum Vorzug gereichen. Aus der durch Vernunftbeweise erreichbaren Erkenntnis erwächst dem Israeliten aber auch eine Förderung in seinem Glauben wie in seinem durch die Thora vorgeschriebenen Handeln. Wer aus ethischen Gründen freigebig ist, dem wird es leichter fallen, auch die von der Thora gebotene Mildtätigkeit zu üben; ein heldenmütiger Mensch wird auch in höherem Maße den Mut besitzen, sein Leben für den Glauben hinzugeben. Durch die wissenschaftliche Erkenntnis aber werden wir einerseits in der Erlangung der von der Thora gebotenen Erkenntnis ge-

fördert, wie zum Beispiel durch die Kenntnis der Astronomie in der uns von unseren Weisen zur Pflicht gemachten Berechnung des Neumondes, und andererseits ist sie uns ein Schutz vor den falschen und phantastischen Vorstellungen, die die Reinheit unseres Glaubens zu trüben geeignet sind. Diesen Nutzen wird nur der Tor oder Sophist in Abrede stellen, wenn er sich nicht gar zu der kecken Behauptung versteigt, daß die Wissenschaft als ein Nachteil für den Menschen zu betrachten sei.[1])

Der Enkel des Schemtob ben Josef, des älteren.

Als ein noch entschiedenerer Vertreter der Philosophie stellt sich uns der den Namen seines Großvaters tragende Sohn Josefs, Schemtob ben Josef der jüngere, dar. In dem Gedankenkreise seines Vaters sich bewegend, führt er in der Einleitung seines bekannten Kommentars zum More,[2]) die Tendenz dieses maimonidischen Werkes begründend, das Folgende aus: Die Vollkommenheit der Seele besteht in der Vollkommenheit der ethischen und der intellektuellen Vorzüge, denn wie in der (aristotelischen) Ethik bewiesen wird, besteht der Endzweck des Menschen und seine Glückseligkeit in der ihm eigentümlichen Tätigkeit, d. i. in der Tätigkeit der vernünftigen Seele. Die dem Menschen eigentümlichen, auf seine Vernunft bezüglichen Tätigkeiten sind nun zwiefacher Art: die eine entstammt dem Wesen der Vernunft, die andere steht im Dienste der Vernunft. Die im Dienste der Vernunft stehende wird als ethischer Vorzug, die dem Wesen der Vernunft entstammende als intellektueller Vorzug bezeichnet. Die meisten Menschen aber sind nicht imstande, die Dinge

[1]) Das. S. 26a–27b.

[2]) Der Kommentar des Schemtob b. Josef, des jüngeren, ist seit der Venediger Ausgabe 1511 den meisten Moreausgaben beigedruckt.

selbständig zu erforschen und zu ergründen, entweder weil nur wenige die hiezu erforderliche Begabung besitzen, oder weil die meisten Menschen von den Forderungen der Zeit und von der Sorge um die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse zu sehr in Anspruch genommen werden. Darum mußte ihnen, wenn sie nicht aller Vollkommenheit bar aus dem Leben scheiden sollten, die Erlangung jener beiden Vollkommenheiten durch die Überlieferung ermöglicht werden.[1]) Da jedoch die Ansichten der Menschen, die das Volk über die Wissenschaft und die Lebenszucht belehren könnten, vielfach auseinandergehen, hat Gott Israel besonders begnadigt und ihm die Thora, Satzungen und Vorschriften verliehen, durch die es das zeitige und ewige Heil erreichen könne. Weil aber die Wissenschaft und die Thora in den auf die Gotteslehre bezüglichen Vernunftbegriffen und auch in der Beurteilung der Satzungen und Vorschriften in vielen Punkten voneinander abweichen, haben manche geglaubt, daß die Thora und die Wissenschaft einander als Feinde gegenüberstehen. Von diesen glaubten die Einen an die Wahrheit der Thora, weil sie der göttlichen Offenbarung entstamme, verwarfen dagegen die spekulative Forschung und die Wissenschaft besonders in den Dingen, wo sie sich mit der Thora in Widerspruch setzen. Wer der spekulativen Forschung folge, der gehe ohne Stab und ohne Stütze durch das Leben; wie ein Wanderer, der in finsterer Nacht einsam durch die Wüste ziehe, könne er dem Unheil und Verderben nicht entgehen. Die Anderen sind der entgegengesetzten Ansicht, daß nämlich die spekulative Forschung die Wahrheit sei. Vernunft und Religion seien zwei Lichter; das große Licht sei die Vernunft, von der die Religion ihr Licht empfange, wie der Mond das seinige von der Sonne empfange. Wenn die

[1]) Diese Ausführung geht auf Maimonides (More I, cap. 34, Mischne Thora, Jesode ha-Thora IV, 13) und ihrer letzten Quelle nach auf Saadia (Einleit. zu Emunot we-Deot, S. 13—14, ed. Slucky) zurück.

Lehren der Thora von der Vernunft bestätigt würden, dann seien sie als wahr anzuerkennen; wenn nicht, so müßten sie umgedeutet werden. Endlich meinten manche, die Lehren der Thora seien wahr, und die Lehren der Wissenschaft seien der menschlichen Vernunft gemäß gleichfalls wahr; die Prophetie aber stehe über der Vernunft. So hat es drei Richtungen gegeben: 1. Diejenigen, die alle der Religion widerstreitenden Ansichten der Philosophen zu widerlegen suchten, wie es Aba-Hâmed al-Gazali in seinem Buche »Widerlegung der Philosophen« getan hat. 2. Andere, die die Wissenschaft für die Wahrheit hielten, die Thora aber für das Volk bestimmt, um auch ihm eine Anleitung zu geben und es durch gewisse Vorstellungen emporzuheben und von schimpflichen Vorstellungen zu befreien. 3. Diejenigen, die die Lehre Moses als die einzige von allen Religionslehren für göttlich halten und auch an die Wahrheit der spekulativen Forschung glauben, besonders wo sie durch Beweise gestützt wird. Da aber die Thora und die Wissenschaft einander auf den ersten Blick mitunter zu widersprechen scheinen, hat Maimonides sein Buch »Führer der Verirrten« verfaßt, um zwischen ihnen Frieden zu stiften, bis auf die beiden Punkte, die Lehre von der Weltschöpfung und die von der göttlichen Vorsehung, bei denen die Philosophen keinen Beweis für ihre Ansicht erbracht haben[1]).

Von der hohen Bedeutung, die unser Autor der Beschäftigung mit der Philosophie beimißt, zeugt eine Bemerkung am Schluß einer weitläufigen Erörterung über die

[1]) In seinem Kommentar zu More III, cap. 51 (8chluß) spricht Schemtob ben Josef die Absicht aus, eine Schrift abzufassen, in der er die Lebensführung der drei Richtungen schildern wolle, die der Bibelgläubigen, der Philosophen und derjenigen, die, wie M. will, beide Vollkommenheiten mit einander vereinigen. ואם ינזור אל בחיים אנחנו נבאר הנהגת שלשה אנשים, הנהגת האיש התוריי בלבד, והנהגת האיש הפילוסופי והנהגת מי שיכלול אלו השתי שלמיות והוא אשר בזן הרב הנה.

aristotelische Lehre von der Bewegung: »Alle diese Dinge von hohem Wert hat Gott seinen Dienern verliehen, die auf den Wegen der Spekulation wandeln; von ihnen heißt s (Ps. 119, 1): »Heil denen, deren Weg tadellos ist«[1]). An einer anderen Stelle warnt er den Leser, sich nicht von den Ansichten derer verwirren lassen, die, wie manche törichte Rabbiner seiner Zeit, sich Gott zu nähern meinen, indem sie an allerlei Unmögliches und Falsches glauben und auf die das Wort Anwendung findet (Spr. S. 14, 15): »Der Tor glaubt alles«[2]). Für Maimonides hegt er die höchste Verehrung, die er auch darin zum Ausdruck bringt, daß er mehrmals der Erwähnung seines Namens oder einer seiner Lehren die Eulogie hinzufügt: »Gepriesen sei Gott, der uns diesen wahrhaften Lehrer verliehen hat«[3]). An einer dieser Stellen, wo es sich um die maimonidische Begründung der biblischen Gebote handelt, bemerkt er, daß sich die Größe des M. auch in seiner schöngeordneten Darstellung zeige, die jeder Vernünftige bewundern müsse, da er der Natur gemäß immer erst die Tatsachen feststelle und sie dann für seine Zwecke zu verwenden suche. Man dürfe nicht auf die Schwätzer hören, deren Name auf der Straße gepriesen wird, die aber, unwissend und einsichtslos, im Finsteren wandeln, während der Weg des M. wie das strahlende Licht ist, das immer heller leuchtet bis zur Tageshöhe[4]). Mit großer Schärfe tritt er den Argumenten

---

[1]) Kommentar zu More II, Einleit. Prop. XVII: כל אלו הדברים גדולי הערך נתנם האל לעבדיו ההולכים בדרך העיון ועליהם אמר, אשרי תמימי דרך.

[2]) Kommentar zu More II, cap. 47: ולא יתבלבלו דעותיך ומחשבתך ותאמין דעית בלתי אמתיות רחוקות מאד מן האמת ותחשבם תורה, כמו שחשבו רבים מסכלי הרבנים בזה הזמן, כי יחשבו כי יתקרבו להשם בהאמין כל נמנע ושקר ועליהם נאמר, פתי יאמין לכל דבר.

[3]) Kommentar zu More I, cap. 7, II, cap. 17, III, cap. 26.

[4]) Kommentar zu More III, cap. 26: והבן זה כי הוא נפלא ומורה על נדולת הרב, ישתבח מי שנתן לנו מורה צדק מורה לנו אמתיות בסדור נאה אשר כל בעל שכל יתפלא מסדורו, כי סדורו הוא כפי הטבע יניח הדברים תחלה כדי שיוליד תכליתו מכלי שישיג לו נמות ממהבילים, אשר יש להם שם על פני

entgegen, die von Chasdai Crescas gegen M. und auch gegen Aristoteles in Betreff der Lehre von der Unendlichkeit erhoben worden sind[1]). Als eine, wie es scheint, von ihm nicht gebilligte Eigenart bezeichnet er es, daß M. Bibelstellen und Aussprüche der Weisen oft willkürlich deute, um in ihnen eine Bestätigung seiner Ansicht zu finden[2]).

Wir haben die literarische Tätigkeit der Familie Schemtob durch drei Geschlechter in ihren eigenartigen Wandlungen verfolgt. Ob nicht auch noch später Mitglieder dieser Familie, der von den Vätern ererbten literarischen Neigung folgend, als Schriftsteller aufgetreten sind, ist uns nicht bekannt. Sollte dies geschehen sein, so halte ich es für nicht unwahrscheinlich, daß der geschichtliche Entwicklungsgang die Nachfahren wieder auf die Wege ihres Stammvaters zurückgeführt habe. Nach dem furchtbaren Verhängnis, das über die Juden Spaniens durch die Vertreibung aus ihrer Heimat hereingebrochen war, haben die Exulanten vielfach ihre Zuflucht zur Kabbala genommen und in der Beschäftigung mit ihr Trost und Aufrichtung über die Leiden der Gegenwart gesucht.

חוץ, ולא ידעו ולא יבינו בחשבה יתהלכו, ודרך הרב כאור נינה הולך ואור עד נכון היום.

[1]) Kommentar zu More II, Einleit. Prop. I.

[2]) Kommentar zu More I, cap. 28: אבל דרך הרב לפרש קצת ברצונו להוליד מה שבוונתו להוליד, zu II, cap. 29: אבל מדרך הרב להוציא הדברים מפשוטן כדי להוליד כוונתו.

Jüdische Hospitäler im Mittelalter.

Von K. Baas.

In einem Vortrage über Hospitäler und Lazarette hatte Virchow[1]) im Jahre 1869 geäußert, daß die Juden, solange sie einen Staat bildeten, keine Hospitäler gehabt hätten. Diesen Satz suchte Dr. Cassel zu entkräften in seiner Schrift: Offener Brief eines Juden an Herrn Prof. Dr. Virchow, 1869, in welcher er in einer heftigen Sprache zunächst den Vorwurf der Voreingenommenheit erhob, die bei Virchow doch wahrlich nicht vorhanden war; in sachlicher Beziehung konnte er dann aber nur den Hinweis auf die Bet-ha Chofschith bringen, in welchem nach 2. Kön. 15, 5 und 2. Chron. 26, 21 der aussätzig gewordene König Usia sein Leben zubrachte. Indem er diese Stätte für ein Krankenhaus erklärte, mußte Cassel freilich alsbald zugeben, daß es doch nur dem ganz besonderen Zwecke der Aussätzigenpflege gedient habe.

Im Hinblick auf den eben genannten äußert sich J. Preuß[2]), der zur Zeit der beste Kenner der altjüdischen Medicin ist, folgendermaßen: »Krankenhäuser haben die Juden z. Z. des Talmuds nicht gehabt. Diese Tatsache wird kein eifernder Apologet aus der Welt schaffen; die Beth Chofschith des Königs Usia war höchstens ein Leprosenheim, wahrscheinlich aber nur eine Zufluchtsstätte, die der aussätzige König sich außerhalb der menschlichen Wohnungen erbaute, während seine minder günstig gestellten Leidensgenossen in Hütten ihr elendes Dasein be-

[1]) Sammlung gemeinverständlicher Vorträge von Virchow und Holtzendorff. III. Serie, Heft 72. 1869.

[2]) J. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin. 1911. S. 518.

schließen mußten.« »Für den Orient — nicht nur für die Juden — hätte die Errichtung eines Krankenhauses eine Abwendung von dem tiefwurzelnden Familiensinn bedeutet und von der einschränkungslos geübten und geradezu als heilig betrachteten Pflicht der Gastfreundschaft.«

Virchow hat das Vorhandensein jener Zufluchtsstätten im alten Judentume niemals bestritten; sind sie doch das Vorbild gewesen für die Leproserien des Mittelalters, denen wir die sozusagen völlige Ausrottung der schrecklichen Krankheit bei uns verdanken. In richtiger geschichtlicher Würdigung mußte sie aber Virchow gänzlich trennen von den Hospitälern des späteren Mittelalters, die etwas anderes darstellten, was in der Tat dem alten Testament ebenso fremd war, wie auch dem Griechen- und Römertum. War somit in jenem Ausspruche Virchows, den auch ich als durchaus zutreffend anerkennen muß, nicht der geringste Vorwurf enthalten, so müssen wir vielmehr es dem Judentume der späteren Zeit zum Ruhme anrechnen, daß es eine humane Einrichtung des Christentums, auf welche z. B. Julian der Abtrünnige bei seinen Bestrebungen zur Reorganisation des Heidentums nur mit Neid hinweisen konnte, zu sich hinübernahm. Denn so werden wir das Auftreten jüdischer Hospitäler auffassen müssen, wie ich sie, bis jetzt nur auf deutschem Boden, in ziemlicher Anzahl habe nachweisen können.

Bevor ich nun zu meinem eigentlichen Gegenstande übergehe, möchte ich das einzige Beispiel eines Aussätzigenhauses für Juden erwähnen, welches ich im deutschen Mittelalter gefunden habe, welches zugleich beweist, daß die Krankheit damals auch bei den Juden noch vorkam trotz der in so vorzüglicher Weise ausgebildeten gesundheitlichen Maßnahmen und Vorschriften.

Ruprecht I. von der Pfalz hatte aus Gründen, die zum guten Teile fiskalischer Natur waren, den nach der Verfolgung des Jahres 1349 heimatslos gewordenen Juden in

seinem Lande eine Zuflucht geboten; am 1. November 1367 nahm er nun auf »alle feltsiechen juden, die hinter uns ziehen werdent die nesten drii jare in unser gnade, schirm und zu burgern« wobei er bestimmte, »daß sie zu felde sitzen und wonen sollen an der stat in unserem lande, die wir yn bescheiden haben.« Wo bei Heidelberg dieses Aussätzigenhaus gelegen war, ist nicht bekannt; dagegen ist überliefert, daß der erste aussätzige Jude bei seiner Niederlassung 200, die folgenden je 25 Gulden Schutzgeld bezahlen mußten.[1])

In meiner kurzen Notiz über jüdische Spitäler im Mittelalter[2]) habe ich angegeben, daß mir bei Nachforschungen über Worms zum ersten Male die Erwähnung eines solchen entgegengetreten war; irgend etwas weiteres über dasselbe ist nicht zu erkunden gewesen. Obgleich nun H. Boos, der Geschichtschreiber der Stadt, in einem Briefe an mich meint, daß dies Spital der nachmittelalterlichen Zeit angehöre, so dürfen wir doch annehmen, daß die uralte und nicht unbedeutende jüdische Gemeinde schon früher ein solches Haus besessen habe, wenn wir die weit zurückreichenden Angaben aus anderen Städten berücksichtigen.

Unter diesen ist die älteste enthalten in einer Urkunde von 1210, in welcher Abt Eberhard von St. Emmeran in Regensburg mit dem Juden Abraham und Genossen einen Vertrag schließt über ein Haus, welches als »Domus hospitale (sic!) Judeorum in Panzauswinckel« bezeichnet wird.[3])

Nicht so sehr viel jünger ist das entsprechende Haus in Köln anzusetzen; wenn wir im Judenschreinsbuch zum Jahre 1248 (unter Nr. 35) die Ortsbestimmung »iuxta

[1]) Löwenstein, Geschichte der Juden in der Kurpfalz, S. 282.

[2]) Diese Zeitschr. 1912, S. 745.

[3]) Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden. Reg. 381.

hospitale judäorum« finden, so wird dasselbe vor dieser Zeit schon bestanden haben[1]).

In daselbe Jahrhundert führen vielleicht auch noch einige Notizen im Necrologium I der Synagoge zu Nürnberg von 1280—1346; Frau Rizza macht eine Stiftung für das Hospital; unter vielen anderen ähnlichen Stiftungen sagt eine der Frau Jekara bestimmte, »damit man für die Gemeinde ein Hospital baue«. Auch das Necrologium II (1373—1392) enthält sehr zahlreiche Stiftungen für das Hospital, ohne daß man jedoch weiteres als eben diese Bezeichnung des Hauses aus ihnen entnehmen kann, die im Hebräischen »Hekdesch« lautet[2]).

Für Coblenz entnehme ich aus einem Briefe aus dem kön. Staatsarchiv daselbst[3]), daß unter dem 18. II. 1356 dort war ein »domus sive hospitium judaicum ... ex opposito exitus castri... versus ecclesiam sancti Florini, que quondam fuit Mosset judei«.

Etwas später, nämlich vom 1. VII. 1379 ist eine Urkunde, welche in Wien ein Haus betrifft »prope domum hospitalis (sic!) judeorum«, welcher Ausdruck in einer Urkunde von 1381 wiederkehrt. Am 7. VI. 1424 wird ein Haus verkauft, das »weilent drew heuser gewesen sind, ainer der Judenspital«. Weitere Verkaufsurkunden vom 6. IX. 1430 und 17. X. 1432 handeln von einem Haus, »der weilent der Juden spital gewesen ist«; seine Besitzerin war Anna, Meister Heinrichs des Stollen, »lerer in der arczneÿ« Hausfrau[4]).

Brieflich hat mir J. Schwarz mitgeteilt, daß auch in dem Wiener-Neustädter Judenbuch (1453 ff) »Der Juden-

[1]) J. Keussen, Topographie von Köln im Mittelalter I, 216, b.

[2]) M. Stern, Die jüdische Bevölkerung der Städte im Mittelalter. III. Nürnberg. — In einer Zuschrift berichtigt Herr Dr. N. Porges, Leipzig, die obige Stiftungsfassung dahin, daß die Übersetzung lauten muß: »da man . . . ein Spital gebaut hat,« welcher Wortlaut das Hekdesch sicherer erweise, und zeitlich weiter zurückdatieren lasse.

[3]) Unterzeichnet: Reimer.

[4]) Ign. Schwarz, Das Wiener Ghetto. 1909. S. 63 ff.

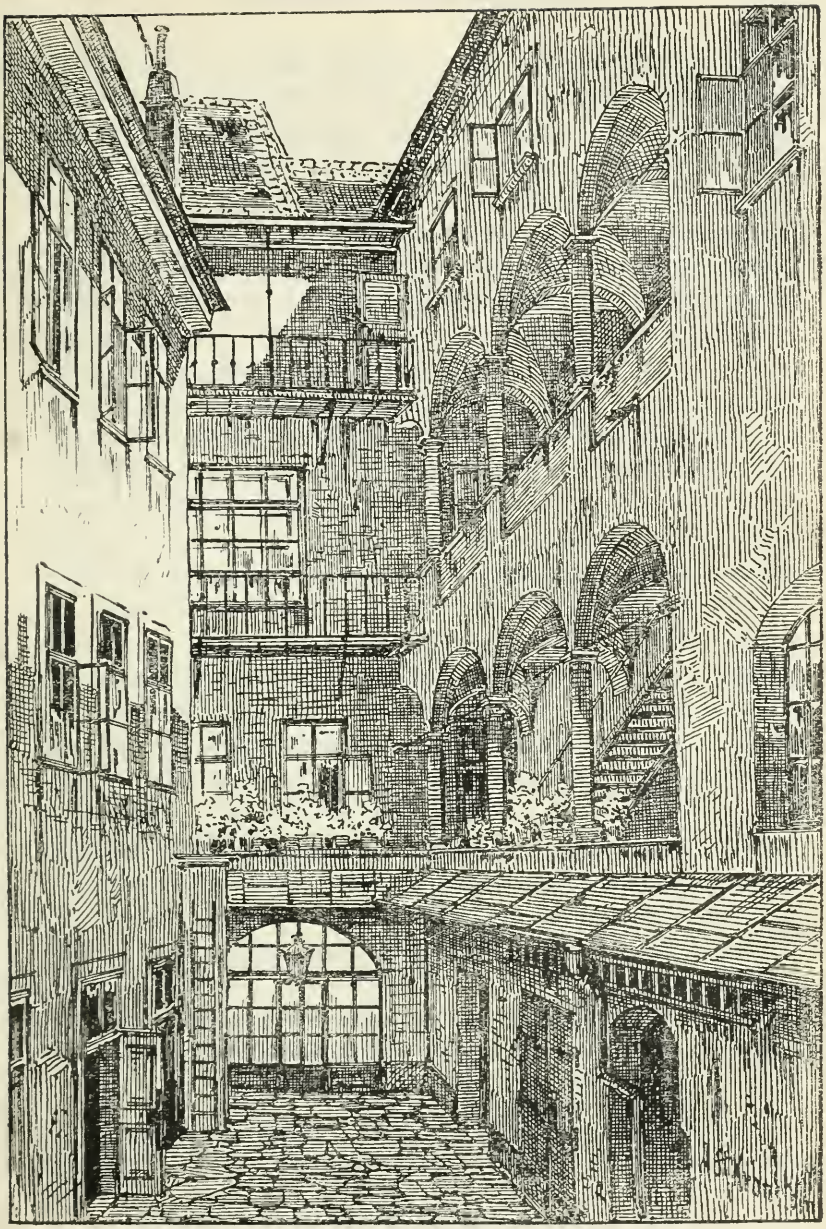
spital« 1480 erwähnt wird ohne näheres Charakteristikum. Und 1498 verkauft dort »Hierssl als zechmaister und gewaltsager der gannzen jüdischeit« an Bürgermeister und Rat der Stadt »acht hewsel weilennt genant die Refelzeil mitsampt eines öden gemew, so vorzeitten der juden spital gewesen ist.« Nach dieser Angabe ist also das mittelalterliche Spital nicht mehr erhalten; Schwarz fügte aber bei, daß »die Bauanlage, die den ‚Schulhof' mittelst eines Durchganges mit dem Hospitale verbunden hat, wenigstens für Wien schon im Mittelalter urkundlich belegt ist. Sicher war das auch anderwärts der Fall.« In seinem Buche hat er die Abbildung des späteren, 1664 auf drei Stockwerke erhöhten, 1883 abgebrochenen Spitales gegeben, welche ich gleichwohl hierhersetze, da sie im Allgemeinen somit dem ehemaligen Hause entsprechen dürfte.

Die Bezeichnung, welche das Judenspital im Mittelalter führte, finden wir nun wieder in einem hebräischen Briefe, welchen im Jahre 1381 die jüdische Gemeinde zu München an diejenige von Straßburg richtete; vielleicht dürfen wir annehmen, daß an diesen beiden Orten nicht nur der Begriff des »Hekdesch« — er bedeutet: heiliger Wohltat gewidmet, — sondern auch die Sache bekannt und vorhanden war[1]).

Sicher ist das letztere hingegen für Frankfurt: 1394 mußte der Stadtwundarzt Salomon Pletsch, der selbst Jude war, die siechen Juden im Spital unentgeltlich behandeln[2]). Nach der ganzen Zeitlage aber kann unter diesem Spital keines der christlichen gemeint sein, da die Aufnahme von Juden in diesen nicht nur nirgends erwähnt ist, sondern auch geradezu undenkbar erscheint. Von einem Versorgungshaus für Arme, das die Frankfurter jüdische Gemeinde im

[1]) A. Berliner, Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. 1900. S. 170.

[2]) R. Landau, Geschichte der jüdischen Ärzte. 1895.



Hofansicht des Judenspitals im Wiener Ghetto (Judenplatz 9, Wipplingerstr. 13).
Erwähnt zuerst Mitte des 14. Jahrh. Demoliert 1888.

Jahre 1473 besessen habe, berichtet ferner Horowitz[1]); ein solches Haus wird wohl auch Kriegk im Auge gehabt haben, wenn er angibt, daß im Mittelalter in Frankfurt ein Judenspital gewesen sei[2]). In seinem Stammbuch der Frankfurter Juden (Frankf. 1907) erwähnt Dietz, daß zu den Gemeindehäusern gehörten das Judenspital und das Heckhaus oder Heckdesch (was er mit Fremdenspital übersetzt), die in zwei verschiedenen Häusern untergebracht gewesen waren.

Von dem Hospital in Trier hat Liebe angegeben, daß es 1422 bei der Auflösung der dortigen jüdischen Gemeinde anderweitig verliehen worden sei[3]); das im Coblenzer Stadtarchiv in dem Diplomatos Ottos (H 5, A I. 1a 10 Nr. 538) erhaltene Regest hat folgenden Wortlaut: 1422. Oct. 12. »Item dominus (Otto) simili modo concessit Reÿnhero de Altzeÿa lapside et sue uxori ad dies vite hospitale judeorum situm Treveri in vico judeorum pro uno floreno Renensi.[4]).

Für Ulm hat Jäger angegeben, daß neben der Judenbadstube und dem Friedhofe auch ein Judenspital bestanden habe, welches in einer Urkunde von 1499 angeführt werde[5]); noch unvollständiger ist die Nachricht von Haase, daß die jüdische Gemeinde von Berlin um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein kleines »Krankenhaus« besessen habe. Auch unter den großen Kurfürsten sei ein Hekdesch erhalten worden, welche Bezeichnung vielleicht eher auf jenes ältere Haus zutrifft als »Krankenhaus«[6]).

[1]) Horowitz, Die Wohltätigkeit bei den Juden im alten Frankfurt. S. 8.

[2]) L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter.

[3]) Liebe, Die rechtlichen und wirtschaftlichen Zustände der Juden . . . im Erzstift Trier. Westd. Zeitschr. XII. 361.

[4]) Brief gez. Reimer.

[5]) Jäger, Schwäbisches Städtewesen im Mittelalter. Bd. I. 399 und 410.

[6]) H. Haase, Die Wohlfahrtspflege bei der Juden, im Anhang zu Grunwald, Die Hygiene der Juden. 1911.

Schließlich führe ich noch an, was mir Herr Dr. A. Rosenbacher aus Prag mitgeteilt hat; nach seinen Briefen hat daselbst am Ende des 16. Jahrhunderts das Mitglied der Prager jüdischen Gemeinde Mordechai Meisl aus eigenen Mitteln ein Spital errichtet, welches später von der Gemeinde in ihre Verwaltung übernommen wurde. Auf dem Grabstein des Gründers auf dem alten jüdischen Friedhof, sowie in der Chronik des Rabbi David Gans, eines Zeitgenossen Meisls, welche den Namen Zemach David führe, werde das Spital als Hekdesch bezeichnet. —

Wenn das Spital in Regensburg urkundlich schon 1210 erwiesen ist, so werden wohl auch manche der übrigen Spitäler noch wesentlich früher vorhanden gewesen sein, als die zufällig erhaltenen Nachrichten uns angeben. Jene Zeit ist die Entstehung der ältesten Heiliggeisthospitäler; es ist aber müßig, etwa eine Beziehung weiter auszuspinnen, die nur Vermutung bleiben müßte. Noch größeren Spielraum bietet der Phantasie eine Notiz, auf welche Grunwald hinweist; nach Hieronymus, — gestorben 420 — habe Fabiola bei ihrer Hospitalgründung in Rom nur ein Reis der Tamariska Abrahams — nach rabbinischer Deutung = Bezeichnung für ein Hospiz — nach dem Westen verpflanzt[1]).

Suchen wir nun nach irgendwelchen Nachrichten, die den Charakter jener als »Hekdesch« bezeichneter Häuser uns näher erläutern würden, so vermag ich allein bei Stern[2]) in seinem Verzeichnis der 1489 zu Nürnberg wohnenden Juden die folgenden Angaben zu finden: »Simon, ein Wiener ist im Spital und kain burger. — Selickmann im Selhaus (Anm. v. Stern: Hekdesch). — Samuel ein Knab im Selhaus. — Mair im selhaus. — Anse ein gast, im Selhaus ist er.« — Das in der lateinischen Urkunde gebrauchte Wort

[1]) Übrigens finde ich bei Häser, Geschichte christlicher Krankenpflege. S. 107, worauf Grunwald sich bezieht, die obige Notiz nicht.

[2]) a. a. O.

»Hospital« bedeutet zum mindesten im früheren Mittelalter, im Unterschied von dem »Infirmarium« vielfach nur ein Hospiz; und so heißt es, wie angegeben, in der Coblenzer Nachricht »Hospitium judaicum«. Nur aus Frankfurt sind »sieche Juden im Spital« erwähnt; und von dieser Stadt vermag Dietz zwei getrennte Häuser, ein Spital und ein Hekdesch, anzuführen, deren zeitliche Fixierung mir aber nicht ersichtlich ist. Erst in der Neuzeit kann mit größerer Sicherheit von einem »Krankenhaus« die Rede sein.

Somit komme ich zu der Meinung, daß im Mittelalter das Hekdesch dem Hospitium, zu deutsch Selhaus, gleichzusetzen sei; daß es eine Herberge für fremde Juden war, die wegen des Fehlens der Familie ein solches Haus in Anspruch nehmen mußten. Unter diesen Fremdlingen, die keine Bürger der Stadt oder der Gemeinde, sondern Gäste waren, mögen manchmal Kranke gewesen sein, so daß auch »sieche Juden« gelegentlich im »Spital« zu behandeln waren, wofür in Frankfurt der jüdische Wundarzt verpflichtet wurde. Und wenn, wie für die genannte Stadt angenommen werden kann, ein größerer Handelsverkehr auswärtiger Juden stattfand, so konnte es schließlich zur Trennung eines Spitales (im Sinne des Krankenhauses) von dem Hekdesch (im Sinne der Herberge) kommen, welche Entwicklung frühestens dem Ausgang des Mittelalters, ja erst der Neuzeit anzugehören scheint.

Am Schlusse dieser erstmaligen Zusammenfassung des über Judenspitäler im Mittelalter Erreichbaren, möchte ich zunächst allen Herren, die mir briefliche Nachrichten haben zukommen lassen, meinen Dank aussprechen. Zugleich erneuere ich aber meine frühere Bitte, mir weiteres Material, möglichst genau und weitgehend, mit guten Quellenangaben und Belegen zukommen zu lassen.

Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.

Von **Dr. Reinhold Lewin.**

(Fortsetzung.)

Am 20. April stellte die Gesetzkommission ihre Arbeiten fertig, zu denen tags darauf das Justizministerium eingehend Stellung nahm; die Prinzipien des Entwurfs waren kaum angetastet, bloß in bezug auf Haftbarkeit und Gemeindeorganisation war man zu nicht unerheblichen Abweichungen gekommen — nach der Prüfung durch das Staatsministerium bedurfte es nicht mehr als eines königlichen Federstriches, um den Plan mit Gesetzeskraft auszustatten[1]).

Die Judenschaft war über die Eilfertigkeit, mit der man zu Werke ging, wohlunterrichtet. Sie fühlte die Bedeutung der Stunde, die auf lange über ihr Schicksal entscheiden sollte. Dazu verurteilt, mit gebundenen Händen zuzuschauen, absichtlich ausgeschaltet durch das Generaldirektorium, das seinen Verdruß über die Blamage von 1790 noch nicht zu verwinden vermochte, suchte sie vergeblich, in den schicksalsschweren Gang der Dinge sich einzumischen. Die doppelte Bitte ihrer Aeltesten um schriftliche Übermittlung des Reformplans vom 15. März und 14. April ward abschlägig beschieden[2]). Nicht besser erging es David Friedländer, der daran dachte, in die Öffentlichkeit zu flüchten und sie durch die Publizierung der gesamten Verhandlungen zu Gunsten der Juden zu beein-

[1]) Geiger I, S. 138, II, S. 169 f., Allg. Ztg. d. J. S. 219, Philippson I, S. 377. In der Datierung Geiger II a. a. O. scheint wieder ein Irrtum eingeschlichen zu sein.

[2]) Geiger I, S. 138, II, S. 169, Allg. Ztg. d. J. S. 220.

flussen. Sein Gesuch vom 16. März, von seinem Verleger Voß am 26. Juni und 5. Juli befürwortet, die Kanzlei möge ihm eine Abschrift mehrerer wichtiger Aktenstücke zukommen lassen, blieb ohne den geringsten Erfolg[1]).

Seine Absicht mußte ihm desto wichtiger und dringlicher vorkommen, als gerade in diesem Zeitpunkt aus der Mitte der Juden Stimmen erschollen, die man bei geschickter Verwertung gegen die Reform ausbeuten konnte. Die Orthodoxie, deren Mißtrauen bislang Stillschweigen bewahrt hatte, meldete sich zum Wort und überhäufte die kühnen Vorkämpfer der Juden mit schlimmen Vorwürfen. Sie klagte Friedländer großer Vergehen an, er habe dem jüdischen Volke sehr übel getan, es nicht errettet, sondern die Last des Königs auf ihm erschwert; umhergestoßenen Armen habe er das Haus verschlossen, ihre Kinder wolle er kämpfen lassen für ein Land, das nicht ihnen gehöre, im weiten Lande sollten sie nicht Handel treiben dürfen, das Gesetz Israels sei zur Erde getreten. Was half es, daß er brieflich in seiner privaten Korrespondenz die Gegner zu entkräften suchte[2])? Sie müssen nicht so bald verstummt sein; als Friedländer im folgenden Jahr wirklich seine »Akten-Stücke die Reform der Jüdischen Kolonieen in den Preußischen Staaten betreffend«, allerdings ohne die erbetenen Urkunden, herausgab, wandte sich die prinzipielle Erklärung des Vorwortes, die Beobachtung der Zeremonialgesetze hänge mit den Pflichten des Staatsbürgers nicht zusammen, nicht minder an die Adresse der Regierung als an die beunruhigten Glaubensgenossen[3]). Der Ortho-

[1]) Geiger II, S. 169.

[2]) Ein Brief Moses Mendelssohns und sechs Briefe David Friedländers. Mitgeteilt von L. Geiger (Ztschr. usw. I, 1887), S. 262 ff. (15. Adar 5552 = Februar 1792). Die Friedländerschen Briefe sind neu abgedruckt bei Ludwig Geiger, Vorträge und Versuche. Dresden 1890, S. 131—53, die fragliche Stelle S. 139 ff.

[3]) Friedländer, S. 16, vgl. die folgende Auseinandersetzung S. 16—27.

doxie sekundierte im April 1792 der extreme Liberalismus mit den in Halle erschienenen »Freimütigen Gedanken über die vorgeschlagene Verbesserung der Juden in den Preußischen Staaten von einem Juden mit Zusätzen eines Christen.« Das Vorwort wollte nur einen Wink geben, was geschehen müsse, wenn die Gnade des menschenfreundlichen Monarchen nicht mißbraucht werden solle. Es hielt es für unweise, dem Kranken schon stärkende Mittel zu reichen, der noch der abführenden bedürfe, warnte vor der Überlassung der religiösen, sittlichen Reformation an die einzelnen, da mit der Naturalisation nicht alles getan sei, und plädierte für die Abschaffung des Zeremonialwesens, um die Juden zuerst der Gnade des Monarchen empfänglich, der so lang entbehrten Rechte wieder fähig zu machen[1]). Der anonyme Aufsatz verwahrte sich dagegen, die einsichtsvollen Männer zu tadeln, die sich nun einmal vorgenommen hätten, die Nation insoweit umzubilden, daß sie der Gesellschaft brauchbare Mitglieder liefern könnte; aber trotz ihres einleuchtenden Verdienstes, trotz ihres lobenswürdigen Eifers für die gute Sache habe ihr allzu großer Enthusiasmus Schwierigkeiten übersehen, die vor der Ausführung des wohltätigen Planes notwendig gehoben werden müßten. Es scheine fast, als hätten diese Männer dabei nur auf ihresgleichen, das will sagen, den bei weitem kleinsten Teil, Rücksicht genommen, als habe man nur daran gedacht, was man aus der Nation machen wolle, nicht, ob sie auch schon zubereitet genug sei, um das sein zu können. Bei diesen Umständen müsse die Kur, welche man vornehmen wolle, immer nur palliativ bleiben wie ein Pflaster auf einer Wunde, die nicht durch Pflaster zu heilen sei.[2]) Die Fragen, ob der Jude als Jude, sofern er Professionist und Soldat werde, dem Staate nützlicher oder für sich selbst glücklicher werde, wurden unbedenklich verneint, weitläufig

[1]) Freimütige Gedanken usw. S. 4, 7.
[2]) a. a. O. S. 8 f.

die Schwierigkeiten auseinandergesetzt, die einem jüdischen Lehrling ebenso wie einem jüdischen Meister erwüchsen, und eine allmähliche Besserung durch pädagogische Einwirkungen angepriesen unter der nochmaligen Bitte, die Reform ja nicht in die Hände der Juden zu legen.[1]) Daß die jüdische Nation ohne vorhergegangene gehörige Zubereitung, ohne Reformation, weder als Professionisten noch als Soldaten noch zu irgend einem anderen bürgerlichen Geschäfte dem Staate nützen könne, wurde als ebenso unbezweifelbar hingestellt, wie es ausgemacht sei, daß sie nach einer solchen Zubereitung zu allen bürgerlichen Hantierungen vorzüglich brauchbar sein werde.[2]) Die Zusätze des gleichfalls ungenannten Christen stimmten darin überein, daß der Jude der großen Wohltat, die man ihm zu erteilen in diesen Tagen so sehr geneigt sei, erst empfänglich werden müsse, empfahlen dem Staate, das gesamte jüdische Schulwesen unter seine Aufsicht und Leitung zu nehmen, und scheuten sich nicht vor ein wenig Gewalt, um notwendigerweise der Juden geistige Verbesserung ihrer bürgerlichen vorangehen zu lassen: seien doch die Besseren und Aufgeklärteren unter ihnen ohne warmes Interesse und edlen Eifer für die sittliche und geistige Veredelung ihres Volkes.[3]) So leicht man den übertriebenen

[1]) Das. S. 11, 12—18, 18—22, 23—30, 31—34. Der Einwurf, in Polen seien die Juden Professionisten, wurde abgetan mit den Antworten, sie arbeiteten dort meistens für Juden, wären keine kultivierten Meister, also sei es sehr wahrscheinlich, daß sie einen vielleicht nicht kleinen Nebenwucher trieben und nur Professionisten seien, weil sie es sein müßten, S. 21 f.; zweimal wurde Mendelssohn, ohne mit Namen genannt zu werden, verdächtigt, er habe die Reform aus Furcht unterlassen, S. 6 und 24.

[2]) a. a. O. S. 31.

[3]) a. a. O. S. 43, 45 (Bildung der Lehrer, aus Christen und Juden zu erwählen, die den Lehrberuf zu ihrem einzigen Geschäfte zu machen hätten, S. 46 f. deren Vorbereitung und Prüfung, S. 48 hebräischer Sprachunterricht nur noch in Gelehrtenschulen oder wöchentlich einige Stunden, S. 49 f. Muttersprache, wissenschaftl. Unterricht, Ge-

Klagen der Altgläubigen die bona fides nebst einer gewissen Berechtigung zuerkennen wird, so schwer fällt es, an die edlen Motive der Radikalen zu glauben. Ihre Machination — gesetzt, daß sich in der Tat ein Jude unter der Hülle der Anonymität barg — berührt eigenartig und unangenehm. Sie mutet an wie ein heimtückischer Streich, mit dem man David Friedländer und den Seinen in den Rücken fiel, von einer Unvornehmheit sondergleichen.[1]) Zeugnisse dieser Art mußten dem Generaldirektorium willkommen sein. Eine Sammlung davon, raffiniert zugestutzt und dem Könige unterbreitet, konnte auf dessen bewegliches Gemüt einen nachhaltigen Eindruck ausüben, konnte vielleicht die Judenangelegenheit aufs neue einstweilen begraben.

Die hohe Behörde durfte sich in der Hoffnung wiegen, durch die unverkennbare Betriebsamkeit, die sie in den letzten Wochen an den Tag gelegt, die Zufriedenheit des Königs erworben zu haben und darum auch für weitere Vorstellungen auf sein Wohlwollen rechnen zu dürfen. Urplötzlich im letzten Augenblick, da ein Zweifel an dem Gelingen der Reform undenkbar, ja töricht und lächerlich erschien, warf sie die Maske ab, die sie seit dem Januar angelegt hatte. Sie zeigte ihr wahres Gesicht und setzte alle Hebel in Bewegung, die mißliebige Sache unmittelbar vor der Einfahrt in den Hafen scheitern zu machen. Die politische Konjunktur hatte sich indessen für ihr Vorhaben äußerst günstig gestaltet. Der Ausbruch des Krieges gegen die französische Republik, gerade vom Standpunkt Friedrich Wilhelms ein Kampf des Bestehenden gegen den

schichte, doch Hauptsache Sprachunterricht, S. 50—55 weibliche Erziehung ebenso), 44 f., 55 f.

[1]) Einen ganz anderen Eindruck macht demgegenüber die Schrift von Lazarus Bendavid »Etwas zur Charakteristik der Juden« 1793, die an sich, in der Schilderung der Juden alles andere als schmeichelhaft, in der Frage des Zeremonialgesetzes denselben Standpunkt verficht, vgl. die Inhaltsangabe bei Ritter, Friedländer a. a. O. S. 88—92.

Umsturz, ein Ringen des autoritativen Alten mit Neuerung und Wühlerei, mahnte für jegliche Aenderung zu berechnender Vorsicht. Wie seltsam nahm sich ein Feldzug wider die Mächte der Revolution aus, wenn man gleichzeitig im Innern für ein Gebiet, das seit Jahren die Aufmerksamkeit des gebildeten Publikums in Anspruch nahm, einen radikalen Wechsel traf, konform mit den Ideen, welche man draußen befehdete, Freiheit und Gleichheit und Brüderlichkeit einer Menschenklasse bescherend, deren Knechtung zu den integrierenden Bestandteilen der feudalen Gesellschaftsordnung gehörte![1]) Dazu kam die finanzielle Notlage des preußischen Staates, die eben jetzt, da jeder Tag seine Gelder heischte, dem Hofe die Folgen seiner Prunksucht und Verschwendung in erschreckender Weise bloßlegte. Die Judenschaft bildete ja aber für die Regierung in erster Linie ein hervorragendes Steuerobjekt, dessen Erträgnis zu bequem war, als daß man es unterschätzen und leichtsinnig aufgeben durfte. Es erschien bedenklich, auf die reichen Einkünfte, die von ihnen in die Kassen flossen, gegenwärtig Verzicht zu leisten. Selbst nur ihre projektierte Umwandlung blieb ein riskantes Manöver, stieg doch die pekuniäre Kalamität so hoch, daß sich der König genötigt sah, etwa im März 1792 ein Darlehensgesuch der Breslauer Gemeinde ohne Bescheid zurückzusenden und ungefähr $2^1/_2$ Jahr später am Versöhnungstage 1794 durch Hoym die sofortige Rückzahlung einer Anleihe zu fordern, die ebenfalls den Breslauer Juden zur Unterstützung ihrer Wilhelmsschule im August 1790 anstandslos vorgeschossen worden war.[2]) Obendrein war der Eifer des Monarchen, wie es bei ihm überhaupt nicht erst auffiel,[3]) längst erlahmt

[1]) Auf den Zusammenhang zwischen der Judenemanzipation und der französischen Revolution verwies schon Brandes in seiner Schrift »Über einige bisherige Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland« Hannover 1792, S. 24, 26–28.

[2]) Freudenthal S. 418 und 475, vgl. S. 195.

[3]) Prutz, S. 251.

und verflogen. So konnte das Generaldirektorium sich darauf verlassen, einem nennenswerten Widerstand nicht zu begegnen, wenn es sich aufs neue judenfeindlich betätigte; soweit ein solcher dennoch von Friedrich Wilhelm ausging, markierte er ihn mehr in künstlicher Pose, um seiner Würde äußerlich nichts zu vergeben.

Am 16. Mai 1792 teilte das Generaldirektorium offiziell dem König mit, das Reglement zur Reform des Judentums sei abgefaßt, fertig zur Vollziehung und Verwirklichung. Vor der Einreichung finde es sich jedoch aus treuester Devotion verpflichtet, auf die Bedenken hinzuweisen, die gegen die Vornahme und Durchführung einer so wichtigen Veränderung teils aus dem allgemeinen Vorurteil bei Christen und Juden, teils aber hauptsächlich aus den jetzigen Konjunkturen und dem bevorstehenden Kriege erwüchsen. Es stelle daher den Antrag, das Reglement und damit zugleich die wirkliche Ausführung der Reform bis zur Erledigung des Krieges auszusetzen.[1]) Die Antwort des Königs ging am 21. Mai ab. Dem Geständnis, den eingereichten Bericht nicht ohne Verwunderung und Befremdung gelesen zu haben, reihte sich darin unter billiger Enthaltung von aller weiteren Aeußerung das Einverständnis an, daß die Ausführung bis nach geendigter Kampagne aufgeschoben werde; das Generaldirektorium empfing aber den wohlmeinenden Rat, die Zwischenzeit gut anzuwenden und alsdann endlich eine Sache zustande zu bringen, die zur Aufnahme des Staates diene, in anderen Ländern längst eingeführt sei, und davon Se. Königliche Majestät garnicht abzugehen willens sei[2]).

[1]) Geiger I, S. 138, II, S. 170, Allg. Ztg. d. J. S. 220, Philippson I, S. 377. Daß nach Freund I, S. 56 Wlömer den motivierenden Entwurf ausarbeitete, dürfte sich ähnlich wie seine Tätigkeit in der Reformkommission (vgl. oben S. 220 f.) erklären.

[2]) Geiger I, S. 138, II, S. 170, Allg. Ztg. d. J. S. 234, Philippson I, S. 377 f., vgl. Friedländer S. 184 f., der in der Urkunde vom 5. Juni 1792 die Kabinettsordre auf den 20. Mai datiert.

Sogar nüchterne Phantasie war durch die früheren Erfahrungen in stand gesetzt, sich unschwer auszumalen, was diese zeitweilige Nachgiebigkeit wahrhaft besagte, was die Judenschaft von der Vertröstung auf die Zukunft erwarten durfte. Es war doch ein kläglicher Rückzug, den das absolute Königtum vor dem passiven Widerstande seiner Beamtenschaft antrat. Drei kurze Monate hatten genügt, die schmetternde Fanfare, die vom Throne erklungen war, in eine traurige Chamade zu verwandeln. Die Geschichte der preußischen Judenreform ist für das Studium des Niederganges und Verfalls nach dem Tode Friedrichs des Großen sehr lehrreich: nunmehr zum zweiten Male kostete sie an sich die Regierung Friedrich Wilhelms II. in ihrem vorzüglichen Charakteristikum aus, in ihrem Wechsel zwischen viel verheißenden Anläufen und plötzlichem Nachlassen und Stillstehen[1]).

Allerdings der gute Wille des Königs durfte nach wie vor nicht bezweifelt oder in Abrede gestellt werden. Daß man seiner vollkommen versichert war, was freilich nur gar zu wenig besagen wollte, bewies das allerhöchste Reskript, das unter dem Datum des 5. Juni 1792, unbekümmert um die kriegerischen Verwicklungen, an sämtliche königliche Kammern erging. Es hob die solidarische Verhaftung für die besonderen öffentlichen Abgaben und die Kosten der Gemeindebedürfnisse auf; eine Zusammenkunft von Bevollmächtigten aller Gemeinden, die in Berlin auf den 2. September anberaumt wurde, sollte unter Leitung einer landesherrlichen Kommission ein für alle Mal auf die jetzigen Schutzjuden das Totalquantum der Steuern repartieren, erhöht um eine Pauschalsumme von 13505 Talern zum Ersatze des von der noch auszuführenden Reform befürchteten Einnahmeausfalls. Außerdem verfügte das Rundschreiben die allmähliche Tilgung der Gemeindeschulden, die Abschaffung aller Kirchen- oder Synagogen-

[1]) Prutz, S. 268.

und Ritual-Koaktion und -Disziplin[1]), die Verminderung des Gemeindepersonals — wie man sieht, lauter Dinge, die dem letzten Reformplan entstammten[2]). Man hätte es den Juden nicht verargen können, falls sie der Erlaß ein gutes Omen für die Zukunft ihrer Sache dünkte. Nicht genug, daß sich das Generaldirektorium zu diesen Zugeständnissen hatte verstehen müssen, die ihm gewiß trotz ihrer Dürftigkeit und Verklausulierung nicht leicht gefallen waren, das Reskript bezeichnete seine Bestimmungen nachdrücklich als bloße Vorbereitungen, damit bei aufhörenden Kriegskonjunkturen sofort zur Exekution der Reform nach den bereits bestätigten Grundsätzen geschritten werden könne, es nahm bei der Steuerverteilung auf ihre praktische Durchführung schon im voraus Rücksicht, es erwähnte namentlich die Vermehrung der Nahrungs- und Erwerbsarten.

Zwar wurde ein überschwenglicher Optimismus, noch ehe er Platz greifen konnte, in energischer Weise baldigst Lügen gestraft. Als zu dem festgesetzten Termin alle Gemeinden mit Ausnahme Schlesiens ihre Vertreter nach der Hauptstadt entsandten, um »die sämtlichen zufälligen Abgaben der Juden in eine feste Vermögenssteuer« umzusetzen, zeigte das Generaldirektorium, daß es das Heft unentreißbar in Händen habe. Obschon es dem hartnäckigen, wiederholten Begehren nach einer abschriftlichen Eröffnung des Reformentwurfes zuletzt nachgab und nicht früher als Mai 1793 eine Verteilung der Steuern in ihrem Gesamt-

[1]) Rönne und Simon S. 214, Anm. 2 druckt den auf diesen Punkt bezüglichen Passus ab, datiert ihn aber irrtümlich auf den 5. Juni 1797, vgl. auch Friedländer, S. 24 f.

[2]) Abgedruckt Friedländer S. 184—88; Geiger I, S. 139, II, S. 171, Allg. Ztg. d. J. S. 234, Philippson I, S. 378, Rönne und Simon S. 213. Welche Bedeutung dieser Erlaß für das innere Leben der Berliner Gemeinde, insbesondere für die Gestaltung der Gesellschaft der Freunde gewann, dafür siehe die interessante Darstellung bei M. Kalisch, Die Genossenschaft für Reform im Judenthum. Berlin 1846, S. 62—67.

betrage von 46,700 Talern durchsetzte die jedoch nach der Willensmeinung der jüdischen Vertreter nicht als dauernde Repartition gelten sollte[1]), ließ es sich keine neue Konzession irgendwelcher Art entringen. Es hielt sich sorgfältig wenigstens an den einen Passus des königlichen Aufschubs, der die ganze Sache bis zur Beendigung der Kriegsläufte vertagte, wenn es auch nicht die Hände rührte, um ihren sonstigen Ermahnungen gerecht zu werden. Die spärlichen Verordnungen, die es bezüglich der Juden von Mitte 1792 bis Anfang 1795 traf, waren untergeordneter, nebensächlicher Natur; sie behandelten den Detailverkauf von Fabrikwaren innerhalb des Landes, der sowohl den fremden wie den unvergleiteten einheimischen Juden bei Strafe der Konfiskation und Ausweisung untersagt blieb, den Tuchhandel, dessen Engros-Betrieb den Generalprivilegierten freistand, während sie mangels einer zunftmäßigen Qualifikation für den Detailverkauf gleich den gewöhnlichen Schutzjuden überhaupt einer Konzession bedurften, die Vormundschaft unehelicher Kinder, die, wenn Vater oder Mutter Juden waren, durchweg einen christlichen Vormund erhielten, eine Instruktion für die Prediger über die Kennzeichen des wirklich erfolgten Todes, um bei der üblichen Beschleunigung der Beerdigung das Begraben lebender Menschen zu vermeiden[2]). Eine rühmliche Ab-

---

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 234 f.; S. 235 Anm. 3 ist die Repartitionstabelle abgedruckt. Die gepflogenen Verhandlungen, die bei dem zähen Widerstand der Juden und dem Eingreifen einer reformfreundlichen Königsberger Minorität einen sehr bewegten Verlauf nahmen, schildert eingehend Freund I, S. 57–65 und II, S. 91–96. Vgl. auch Täubler a. a. O. S. 25–29, dessen Darstellung freilich von Mißverständnissen nicht frei ist.

[2]) N. C. C. IX, 1792 Nr. 55, S. 1043 f. (26. Juni 1792) — durch Reskript an die Märkische Kammer vom 11. September 1792 wird die Grafschaft Mark noch davon ausgenommen, Terlinden S. 261 f. —; das. IX, 1794 Nr. 1, S. 1859 f. (7. Januar 1794), Geiger I, S. 140, II, S. 172 f.; Terlinden S. 240 f, Rönne und Simon S. 485

weichung von der sonstigen Behandlung der Juden stellte nur die Entscheidung des Generaldirektoriums vom 5. Juni 1793 dar, die einen Juden zum Apotheker erhob, nachdem man schon vor zwei Jahren gegen den Willen des Berliner Oberkollegium medicum die Ausbildung eben dieses jüdischen Lehrlings gestattet hatte[1]).

(30. Juni 1794); Rönne und Simon S. 71 (31. Okt. 1794), Terlinden S. 281 f. (5. Januar 1795), vgl. hierzu allgemein Freudenthal S. 570 ff. Anderes betraf Häuserkauf Terlinden S. 147 (12. Februar 1792) und 144 (2. Mai 1793), Vorladungen ohne Erlaubnis weggegangener Schutzjuden, N. C. C. IX, 1794 Nr. 97, S. 2441 f., Terlinden S. 78, Geiger II, S. 172 (17. November 1794), Stempelung des Trauscheins, Terlinden S. 125 f. (24. Dezember 1794). Ganz nebenbei seien noch dirabbinischen Gutachten erwähnt, die 1792, 1793 und 1794 über Eidesleistung, Testamentsrecht und Abfindung bei unehelichem Beischlaf erstattet wurden, s. Terlinden S. 160 u. 284 f., Rönne und Simon S. 501 und 485. — Rönne und Simon S. 213 f. behaupten, am 9. August 1793 sei für die Juden in den Danziger Vorstädten Hoppenbruch, Stolzenberg und Langfuhr ein Generalprivilegium und Reglement erteilt worden, auf das der eben ausbrechende Revolutionskrieg eingewirkt habe — natürlich in günstigem Sinne. Die Notiz beruht auf einem bösen Irrtum, da das genannte Privileg bereits unter Friedrich dem Großen 20 Jahre zuvor am 9. August 1773 herausgekommen ist, s. N. C. C. Tom. V, 2. Teil. Berlin 1776, S. 497—540 (1773 Nr. 40).

[1]) Geiger I, S. 141, II, S. 180. Wolf Davidson, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin 1798, S. 116 f. spricht wohl von demselben Fall, er nennt jedoch den Juden, der bei Geiger Eschwege heißt, Eschwa. Nach einer Mitteilung des Herrn Dr. Brann ist das letztere nur eine mundartliche Form des Namens. Was allgemein die Betätigung von Juden außerhalb des Handels anbelangt, so vgl. man Friedländer S. 19 Anm., S. 151 f., Feuerbrände VI, S. 125, Friedländer, Antwort der Juden in der Provinz Lothringen usw. Oktober 1791: Vorerinnerung des Herausgebers der Berlinischen Monatsschr., S. 15 f.; an letzter Stelle S. 18 auch das Vorkommnis mit dem Apotheker, aber noch ohne die günstige Entscheidung des Generaldirektoriums, dessen Eingreifen S. 17 in einem anderen Falle zu Gunsten der Juden gerühmt wird: es schritt nämlich »ganz neulich« gegen die Berliner Kaufmannsgilde ein, die, da Juden aus ihr ausgeschlossen waren, bei einem Fabrikunternehmen die Aufhebung der Geschäftsgemeinschaft

Sonst wurde das Generaldirektorium in seiner tatenlosen Beschaulichkeit durch keinen anspornenden Eindruck gestört. Es kümmerte sich nicht um das löbliche Muster der Breslauer Kammer, die, von Hoym wiederholt aufgemuntert, nicht allein die Intoleranz von Handwerkern und Magistratsbeamten einzudämmen suchte, sondern nach einem Anlauf von 1792 zu einer Neuregelung des Judenwesens Ende 1794 nochmals eine Kommission niedersetzte[1]), obgleich auch sie in diesem Punkte eine Rücksichtnahme auf die französische Revolution nicht außer Acht ließ[2]). Das Generaldirektorium war weit davon entfernt, auch bloß in der Theorie Grundsätze etwa des Sinnes aufzustellen, daß keinem aufgeklärten Staate die Religion an und für sich eine Entschuldigung darbieten könne, diese oder jene Volksklasse, welche nicht der herrschenden Glaubensmeinung im Staate zugetan sei, bloß deshalb von der Gleichheit der übrigen Staatsbürger auszuschließen und sie wegen ihrer abweichenden Religionsbegriffe mit höheren Lasten zu belegen, daß der Staat kein Recht habe, durch Haß, Verfolgung, Bedrückung oder höhere Abgaben abweichende Religionsmeinungen zu bestrafen, daß der allgemeine Duldungsgeist buchstäblich mit der Lehre des göttlichen Stifters der christlichen Religion übereinstimme[3]). Ebenso wenig kehrte man sich in Berlin an die öffentliche Meinung, die vornehmlich durch die Aktenpublikation Friedländers vom Jahre 1793 einen Einblick in die geführten

zwischen einem Generalprivilegierten und seinem christlichen Kompagnon erzwingen wollte.

[1]) Freudenthal S. 421 ff., 423 ff., 477 ff.

[2]) Das. S. 426. In dem Bericht von 1792 ist immerhin ein kleiner Rückschritt unverkennbar. Die Notwendigkeit, eine religiöse Reform, für deren radikale Eingriffe man einen staatlichen Zwang nicht von der Hand wies, der bürgerlichen vorangehen zu lassen, wird doch äußerst entschieden betont; eine leise Andeutung (S. 425) läßt vermuten, daß man begann, nach Berlin hinüberzuschielen.

[3]) Das. S. 424 f.

Verhandlungen gewann. Zumal die glänzend geschriebene Einleitung, welche er voranschickte, mit ihrer Abfertigung aller antisemitischen Argumentationen, insbesondere des Geredes von der Verderbtheit und Kriminalistik der Juden[1]), mochte ihres Eindruckes nicht verfehlen. Ist es erlaubt, zur Beurteilung spätere Aeußerungen Friedrich Schleiermachers heranzuziehen, die zweifellos Stimmungen dieser Jahre wiederspiegeln, so empfand das gebildete Publikum Hochachtung vor jenen braven Männern, die so eifrig an der bürgerlichen Verbesserung ihrer Nation arbeiteten, die, mochten sie selber eine solche mit einigen religiösen Aufopferungen zu erkaufen wünschen, sich von denen nicht trennen wollten, die am strengen Buchstaben des Gesetzes hingen[2]). Man warf der Regierung, über deren Passivität sonst wirklich nicht zu klagen sei, ihre Untätigkeit vor, meinte, alle wesentlichen Vorschläge und Anregungen seien entweder von den Juden selbst oder sonst von Privatmännern ausgegangen, und scheute sich nicht vor der Verdächtigung, die Sache werde nur darum so lässig betrieben, um das Schutzgeld nicht zu verlieren[3]). Man erklärte es für eine faule Vernunft der Staatsmänner, welche die Ueberreste alter Barbarei für unzerstörbar und die möglichen, wenn auch erheblichen Kollisionen für unauflöslich halte. Offen sprach man es aus, es könne nicht so bleiben[4]).

War die Auffassung der gebildeten Stände von dieser oder ähnlicher Beschaffenheit, so begreift man, daß die Judenschaft trotz der namhaften Fehlschläge nicht gänzlich entmutigt werden konnte, daß sich David Friedländer

[1]) Vgl. hauptsächlich die Kriminalstatistik über das Jahr 1789, Friedländer S. 51 f.

[2]) Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke. 1. Abt. Bd. V. Berlin 1846 (Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter 1799), S. 8 und 35.

[3]) Das. S. 9.

[4]) Das. S. 10.

mindestens den Anschein gab, als scheide er mit guten Hoffnungen vom Kampfplatz[1]). Er sorgte wohl in der Hauptsache dafür, daß man keine patriotische Gelegenheit vorübergehen ließ, ohne ostentativ dem Throne seine Huldigung darzubringen. Ebenso, wie man 1789 bei der Impfung der königlichen Prinzen in Berlin und Breslau einen feierlichen Dankgottesdienst mit eigenem Ritual abgehalten hatte[2]), beteiligte man sich in der Hauptstadt im Dezember 1793 an dem Einzuge der Kronprinzessin Luise und ihrer Schwester. Man überreichte ein beziehungsreiches, wohlberechnetes Huldigungsgedicht, das, von Friedländer abgefaßt, folgendermaßen ausklang:

Darum bringen, an dieser Hauptstadt Schwelle,
Wir ein verkanntes Volk, von unserem König
Einzig unverkannt, des Königs Töchtern freundliche Wünsche.
Die Ihr die schwerste Kunst so früh gelernt,
Liebe zu verdienen, Ihr werdet edel
Euer Verdienst vollenden und dieses Land durch Liebe beglücken[3]).

---

[1]) Das S. 8.

[2]) L. Geiger, Vor hundert Jahren (Ztschr. usw. III, 1889), S. 192, Adolph Kohut, Gesch. der deutschen Juden. Berlin 1898, S. 764.

[3]) Louisens und Friederikens, Kronprinzessin, und Gemahlin des Prinzen Ludwig von Preußen, geborner Prinzessinnen von Mecklenburg-Strelitz, Ankunft und Vermählung in Berlin. Im December 1793. Berlin 1794, S. 85 ff., siehe auch S. 18, 24, 30 und 61 sowie hinsichtlich der Potsdamer Judenschaft S. 114; vgl. Kohut a. a. O S. 764. Vermutlich ist der Brief der Kronprinzessin, welchen S. Rothschild in Allg. Ztg. des Judentums, 69. Jahrg. 1905, S. 526 und der »Antisemitenspiegel« 3. Aufl. Berlin und Frankfurt a. M. 1911, S. 108 nach Eduard Rahn, Die preußischen Fürsten und ihre Frauen, abdrucken, durch den Empfang beeinflußt. Leider war es mir nicht möglich, das Schreiben wissenschaftlich zu fixieren; an den einschlägigen Stellen, wo es zunächst stehen müßte, falls es echt wäre, ist es nicht aufzufinden. Das angeführte Buch, als dessen Verfasser mir neuerdings Konrad Rahn von dem Autor des Antisemitenspiegels bezeichnet wird, konnte mir auf den deutschen Bibliotheken nicht nachgewiesen werden.

Im übrigen hielten sich die Juden zurück, solange der französische Krieg tobte. Als dann der April 1795 den Abschluß des Baseler Sonderfriedens bescherte, hätten sie eine doppelte Veranlassung gehabt, sich seiner zu freuen. Zu dem Dank, den sie als Untertanen des preußischen Staates mit der Gesamtheit der Bürger zusammen schuldeten, hätte sich von vornherein, wofern der unzweideutig bekundete Wille des Monarchen respektiert wurde, die Aussicht auf baldige Aufnahme und Beendigung ihrer Reformsache gesellen dürfen[1]).

VI.

Die Chancen der Juden hätten nicht übel gestanden, wäre es nur gestattet gewesen, die alten Provinzen nach den Erfahrungen zu beurteilen, die man indes wieder einmal auf einem neuen Territorium Preußens gemacht hatte. Die zweite Teilung Polens von 1793 bereicherte den preußischen Staat um die Provinz Südpreußen, deren Organisation die unumgängliche Notwendigkeit aufdrängte, sich mit der Judenfrage intensiv zu beschäftigen. Hatte im Jahre 1787 die Gesamtzahl der jüdischen Untertanen, Schlesien eingeschlossen, sich auf ungefähr 32,000 belaufen, so daß auf rund 175 Einwohner 1 Jude kam[2]), so brachte der jetzige Gebietszuwachs eine Vermehrung um etwa 53,000 Juden, so daß die Judenschaft Südpreußens zwar nicht, wie man zunächst überschätzend meinte, den 8. oder 9., aber immerhin den 19. Teil der Einwohnerschaft ausmachte[3]).

[1]) Vgl. den Breslauer Dankgottesdienst vom 17. Mai 1795, s. M. Brann, Geschichte des Landrabbinats a. a. O. S. 265.

[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 204, s. oben S. 96.

[3]) Bloch (= Das Jahr 1793. Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Organisation Südpreußens (Sonder-Veröffentlichungen der Hist. Gesellschaft f. d. Provinz Posen III). Posen 1895. 12. Kapitel: Philipp Bloch, Judenwesen, S. 591—628. Auch die übrigen Kapitel des Werkes, die Bloch zumeist nicht berücksichtigt hat, sind der Abkürzung halber unter dem Stichwort »Bloch« zitiert), S. 592 f.,

Es galt ferner zu beachten, daß das Gros der Juden ganz anders wie innerhalb der alten Grenzen nicht im Betriebe des Handels, zumal des Schacherns und Hausierens, aufging. Sie repräsentierten den eigentlichen Bürgerstand und tummelten sich in allen Berufen, sie waren Kaufleute, sowohl Grossisten als Detaillisten, Händler und Hausierer, Gastwirte, Handwerker, Guts-, Branntweinbrennerei- und Akzisepächter, vereinzelt sogar Landwirte, Ackerbauer und Viehzüchter[1]). Zu ihrer wirtschaftlichen Bedeutung, die so weit ging, daß sie an einigen Orten über eigene Zünften verfügten und mehrfach den ganzen Geschäftszweig überlegen beherrschten, kam ihre allseitig zugestandene kulturelle Superiorität. Allein der Teil des Adels, der das Ausland bereiste, hatte etwas vor ihnen voraus, sonst überragte ihr geistiges

A. C. v. Holsche, Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neu-Ostpreußen. Berlin Bd. II 1804, S. 186, 266, 426 f. Die Statistik, welche Allgemeine Zeitung der Juden, S. 236 nach den Erträgnissen des jüdischen Kopf- oder Rekrutengeldes von 1796 (vgl. hierzu Bloch S. 266 f., 307) aufmacht, ist viel zu niedrig; sie berechnet für die Bezirke Posen und Petrikau, aus denen sich Südpreußen 1793 zusammensetzt, 28200 Seelen, während die zuerst angeführten Autoren allerdings auf Grund von Listen aus dem Jahre 1800 die im Text genannte Zahl geben. Vgl. die Rubrik: Zahl der Juden in den Indaganda über den Zustand der südpreußischen Städte bei der Uebernahme, Bloch S. 487 ff. Der Geheime Oberfinanzrat Göcking veranschlagt in einem Briefe vom 11. Juni 1793 die Zahl auf nahe an 150000 Seelen, Ztschr. f. preuß. Gesch. u. Landesk. 14. Jahrg. Berlin 1877, S. 17 (neuerdings abgedruckt Ztschr. der Hist. Ges. f. d. Prov. Posen. 1. Jahrg. Posen 1885, S. 156).

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 236, Philippson II, S. 121, Zeitschr. für preuß. Gesch. u. Landesk. a. a. O. S. 17, A. Warschauer, Die Erziehung der Juden in der Provinz Posen durch das Elementarschulwesen (Ztschr. usw. III, 1889), S. 32 f., Moritz Jaffé, Die Stadt Posen unter preußischer Herrschaft (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 119, 2. Teil) Leipzig 1909, S. 73 f., 74 Anm. 3, 77, Bloch S. 258, 531, 538, 556, 559 f., 562, 592 Anm. 2 und 3, 605, 606, 607, 608, 611, 625, 626. Ich bemerke nochmals besonders, daß das Stichwort »Bloch« für die ganze Veröffentlichung über das Jahr 1793 gebraucht wird.

Niveau den Durchschnitt der christlichen Bevölkerung bei weitem. Sie dankten es ihrer im Verhältnis zu den anderen mustergültigen Jugenderziehung, daß, wie offizielle Denkschriften rühmten, der Bürger in kleinen Städten und der Bauer auf dem platten Lande tief unter ihnen stand[1]). Unter der polnischen Regierung trotz mancherlei Privilegien, wie es in dem Briefe eines preußischen Beamten an Wöllner heißt, wohl fast allenthalben zu gottlos mitgenommen[2]), begrüßten sie bei aller Verzagtheit[3]) den Wechsel nicht unfreundlich. Sie verfehlten nicht, am 7. Mai 1793 ihre Huldigung gern und willig zu leisten[4]). Als der König im Oktober seine frischgewonnenen Untertanen zum ersten Male von Angesicht zu Angesicht sah, wetteiferten sie in den größeren Gemeinden mit prunkvollen Empfängen, in Posen fand eine prächtige Illumination der Synagoge statt, die Friedrich Wilhelm schon am ersten Aufenthaltstage seines Besuches würdigte[5]).

Es war unzweifelhaft ein Omen der günstigsten Vorbedeutung, daß die Regelung der provinziellen Verhältnisse den Händen zweier Männer anvertraut wurde, die zu offen und vorurteilslos dreinschauten, als daß sie ihre Sympathie den Juden versagt hätten. Wenn auch der Minister von Voß der seines Erachtens ungeheuren Anzahl von Judenfamilien der Mängel und Schwierigkeiten mehr zuschob, als in Wahrheit ihnen zukommen mochte, so hielt er es doch für hart und unchristlich, sie etwa nach der Methode zu behandeln, die Friedrich der Große bei der Besitznahme

[1]) Ztschr. f. preuß. Gesch. u. Landesk. a. a. O. S. 17, Friedländer S. 11 f., Philippson II, S. 121, Bloch S. 593, Anm. 4, 627, 691, Warschauer a. a. O. S. 33.

[2]) Bloch, S. 104.

[3]) Das. S. 593, Anm. 4.

[4]) Das. S. 596 f., 16, 57, 615 f., 616 f.

[5]) Das. S. 597, 623 f., 597, Anm. 1, 74, 97 f., 98, 101, 102 f. Louis Lewin, Gesch. der Juden in Lissa. Pinne 1904, S. 158 f. u. 401.

Westpreußens beobachtete[1]). Er glaubte, die Nation sei der Verbesserung sehr wohl fähig, ihre Glieder könnten auch zu nützlichen Staatsbürgern gemacht werden, wenn man ihrer Industrie nur einen freieren Spielraum als in den alten Provinzen anweise, vom Handel aber sie soviel als möglich abzuziehen suche[2]). Graf Hoym gar, der, ohne sein schlesisches Ministerium aufzugeben, ihm als Organisator gleichberechtigt zur Seite gestellt wurde, war fest gesonnen, die Zusage zu verwirklichen, die er am 14. Mai den Ältesten der Berliner Judenschaft gab. Ihnen, die für die neuen jüdischen Untertanen Fürbitte einlegten und seine Milde und Protektion erbaten, entgegnete er, es sei ihm ein wahres Vergnügen, zum Wohlstand ihrer Nation beitragen zu können, was auch in Ansehung der jüdischen Einrichtungen Südpreußens geschehen werde[3]).

In der Tat behielt er gleich seinem Kollegen die Juden fortgesetzt im Auge. In den beiden ersten Konferenzen, die sie zu Breslau am 18. März, zu Posen am 11. Mai abhielten, standen ihre Verhältnisse auf der Tagesordnung[4]). Gemäß der Vereinbarung, die Hoym gleich auf der ersten Zusammenkunft übernommen hatte — Voß sollte sich inzwischen über die Lage in den übrigen königlichen Staaten orientieren —, bereiste im April von Breslau aus der Kammerkalkulator Zimmermann, der sich in den dortigen Judensachen die Sporen verdient und treffliche Dienste geleistet[5]), mehrere Ortschaften Südpreußens bis nach Lissa und Petrikau hinauf. Schon am 1. Mai lag, durch ein Spezialreferat erläutert, sein Generalbericht vor, der mit seinen

[1]) Das. S. 183 f.

[2]) Das. S. 627, Warschauer a. a. O. S. 33.

[3]) Bloch, S. 591 f., Anm. 1. Ähnlich antwortete er am 16. Februar 1795 den Lissaer Juden, als sie ihre Segenswünsche übermittelten und um den Schutz ihrer Freiheiten und Privilegien baten, s. Louis Lewin, Gesch. der Juden in Lissa. Pinne 1904, S. 159.

[4]) Bloch S. 109, 139.

[5]) S. oben S. 231.

lichtvollen Schilderungen der Gerechtsame, Gemeindeanstalten und Nahrungszweige der Juden sowie den daran geknüpften Vorschlägen Voß die Gewißheit verlieh, daß es untunlich sei, sich hier nach den altpreußischen Judenordnungen zu richten[1]). Trotzdem nahm man von jedwedem Eingriff prinzipieller Art einstweilen Abstand und einigte sich auf die Fortsetzung der Erkundigungen, welche sich noch eine beträchliche Spanne Zeit hinzogen[2]). Als Ende Mai die Posener Gemeinde um eine Bestätigung ihrer Privilegien einkam, erging an die Steuerräte des Departements Posen unter dem 1. Juli die Anweisung, von sämtlichen Gemeinden eine Abschrift ihrer Rechte und Freiheiten einzufordern[3]). Als weiter am 21. Januar des folgenden Jahres der Oberpräsident von Buggenhagen den Plan für ein Judenreglement entwerfen sollte, wurden abermals, um das Material zu beschaffen, Landräte, Steuerräte und Kreisdeputierte zur Beantwortung bestimmter Fragen und Einreichung etwaiger Vorschläge aufgefordert. Das statistische Resultat dieser Untersuchung führte zu einem zweiten Rundschreiben über Mittel und Wege, wodurch die Population der Juden unschädlich und ihre Abgaben weniger drückend, sie selbst aber zu rechtschaffenen Menschen und möglichst guten Staatsbürgern gebildet werden könnten. Das Ergebnis war eine neue Fülle divergierender Gutachten, die sich zumeist durch intolerante Härte hervortaten, allenfalls von gehöriger pädagogischer Aufklärung die Entwicklung zum vollberechtigten Bürger erwarteten[4]). Das Pro-

[1]) Bloch, S. 595 f.; die Berichte sind abgedruckt S. 605—09, S. 609—15.

[2]) Das. S. 596.

[3]) Das. S. 597 f.

[4]) Das. S. 593, 627 f., Warschauer a. a. O., S. 32 ff., Max Beheim-Schwarzbach, Aus Südpreußischer Zeit (Ztschr. d. Hist. Ges. f. d. Prov. Posen, 1. Jahrg. Posen 1885), S. 390 ff. J. Landsberger, Jüd. Ackerwirte zu südpreuß Zeit (Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen. 1. Jahrg. Posen 1900), S. 181.

blem besonders heikel und verwickelt zu gestalten, kamen zu diesen eingeforderten Referaten der Beamtenschaft gelegentliche Wünsche anderer Instanzen, die nicht kurzweg von der Hand zu weisen waren. Es gebührte sich auf den Adel zu hören, der am 16. April 1793 um Zulassung des jüdischen Handels in Städten mit ausschließendem Privilegium bat, da die Juden sonst außer stande wären, die geschuldeten Summen zu zahlen[1]). Es ziemte sich, die eigenhändige Bemerkung des Königs zu beachten, der im Juni, an einen Petrikauer Kammerbericht anschließend, die Fortschaffung der Juden vom platten Lande für notwendig erklärte und Vorschläge, wo und wie sie unterzubringen, forderte[2]).

Demgemäß nahmen die Organisatoren von dem übereifrigen Verfahren, das sie sonst in den südpreußischen Verhältnissen anwandten[3]), hinsichtlich der Juden Abstand. Sie begnügten sich, von Fall zu Fall Entscheidungen zu treffen, die mit geringen Ausnahmen den gegebenen Bestand nicht anrührten, jede antisemitische Attacke energisch zurückschlugen und zusammengenommen von unleugbarem Wohlwollen zeugten.

Umsonst unterbreitete die Posener Kaufmannschaft im April und Oktober drei Eingaben, darunter zwei Immediatgesuche, welche auf eine Bestätigung ihrer früheren, durch irreguläre Eingriffe der Juden ungenutzten Privilegien, auf eine Zurückweisung der Juden in die Schranken der anderen preußischen Provinzen und ihre Abdrängung vom Handel hinausliefen. Auf Grund des einstimmigen Gutachtens, welches Voß und der Finanzminister Struensee abgaben, wurden sie überhaupt keines Bescheides gewürdigt[4]). Nicht besser fuhr im November die Kaufmannschaft

[1]) Bloch, S. 592, Anm. 1.

[2]) Das. S. 96; dafür, wie sehr man diesen Punkt beachtete, vgl. Bloch, S. 533, 603, 624. 627, Beheim-Schwarzbach a. a. O., S. 390.

[3]) Prutz, S. 313.

[4]) Bloch, S. 531, 532, 533, 581, Jafté a. a. O., S. 74 f.; vgl. über Struensee Philippson II, S. 95 ff.

in Rawitsch, die unter anderem die Errichtung einer Kaufmannsgilde mit nur gelernten Kaufleuten beantragte, was einem Ausschluß der Juden gleichkam. Der Minister meinte, es ließe sich den vorgebrachten Beschwerden auch durch Konzessionen abhelfen, die christlichen und jüdischen Kaufleuten gleicherweise verliehen werden müßten[1]). Sogar das Oberkriegskollegium, das laut königlicher Kabinettsordre vom 2. Mai aus dem neuen Territorium die sämtlichen Gefälle der alten Provinzen beanspruchen durfte, mußte sich, um seine Forderungen betreffs der Juden zu begründen, zu einem lebhaften Briefwechsel bequemen. Voß verschanzte sich in seinen ausweichenden Antworten hinter den Vorwand, man dürfe bei der Eigenart und Wichtigkeit des südpreußischen Judenwesens keine Übereilung sich erlauben, sondern müsse mit größter Vorsicht, nach systematischer Ordnung zu Werke gehen, weshalb er die Ansprüche erst bei der künftigen Regulierung berücksichtigen könne[2]).

[1]) Bloch, S. 533 f.
[2]) Das. 601 f.; vgl. S. 246 f.

(Schluß folgt.)

Die russische Regierung und die westeuropäischen Juden.

(Zur Schulreform in Rußland 1840—44).
Nach archivalischen Materialien.

Von **Julius Hessen.**

(Schluß.)

IV.

Das Ministerium für Volksaufklärung baute hauptsächlich auf die Unterstützung Philippsons und Josts und versprach sich von ihr viel Nutzen. Es wurde beschlossen, Lehrer nur auf Empfehlung dieser beiden Männer aufzunehmen. Und das Ministerium beobachtete es genau, daß der Meinung beider gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Charakteristisch ist in dieser Beziehung folgende Episode. Uwaroff hatte Philippson gegenüber die sofortige Verlautbarmachung der bevorstehenden Reform als verfrüht angezeigt. Als nun aber Jost in den »Israelitischen Annalen« eine Anzeige drucken ließ, in der jüdische Lehrer aufgefordert wurden nach Rußland zu gehen, gab Uwaroff Philippson die Vollmacht, eine gleiche Anzeige in der »Allgemeinen Jüdischen Zeitung« publizieren zu lassen. Er befürchtete den Unwillen Philippsons und die Rivalität beider. So wurden auch beide aufgefordert, hohe Stellen an der künftigen Lehranstalt zu bekleiden. »Sie machen nun eine Anfrage an mich, schrieb Philippson an Lilienthal[1]), ob ich eine Stelle annehmen würde zur Leitung einer höheren Schulanstalt mit einem größern pädagogischen

[1]) Aus dem Briefe Lilienthals an das Ministerium vom 17. März 1841.

Wirkungskreise. Ich soll Ihnen schnell darauf antworten. Sie kennen meine Stellung. In meiner Gemeinde stehe ich, wie früher, geliebt und geehrt. In literarischer Beziehung erfreue ich mich trotz Konkurrenz einer gleichen Wirksamkeit und vollen Zutrauens. Alles zusammen bringt mir jährlich eine Einnahme von 1600 Thalern. Freilich sind nun Ihre Andeutungen noch sehr wage, aber Sie wollen ja nur kurze Beantwortung. Ich würde den Antrag annehmen. Aber freilich um eine bestimmte Annahme erkennen zu geben, müßte ich das Genauere wissen, und die Vokation erhalten, denn ich habe es mir einmal zum festen Grundsatz gemacht, um keine Stelle zu petitionieren«.

Auf Lilienthals Aufforderung interessierten sich für die Berufung von Lehrkräften, außer Philippson und Jost, Abraham Geiger und Isaak Mannheimer. Es ist von Interesse hervorzuheben, daß Mannheimer und der bekannte Komponist und Kantor Sulzer sich bereit erklärten, Mittel aufzutreiben, um zwei jungen Leuten die Möglichkeit zu geben, unter ihrer Leitung die Formen des Gottesdienstes und der Predigt im Wiener Tempel studieren zu lassen Geiger verpflichtete sich seinerseits junge Leute zu unterstützen, die bei ihm zu arbeiten wünschten. Er lehnte jedoch die ihm in Rußland vorgeschlagene Lehrstelle ab[1]). Binnen kurzem war Lilienthal im Besitze einer Liste mit über 100 Namen von Kandidaten; viele derselben hatten ihr Zeugnis eingesandt. Die meisten waren von Philippson und Jost empfohlen; beide schenkten den Bestrebungen Uwaroffs volles Vertrauen und verhielten sich zur Schulreform überhaupt sehr optimistisch. Dagegen legten Mannheimer und Geiger eine gewisse Zurückhaltung und Vorsicht an den Tag.

»Daß ich Ihren Aufträgen mit der größten Bereitwilligkeit entgegenkommen und weiter ihnen zu genügen mich bestreben werde,

[1]) Abr. Geigers's Nachgelassene Schriften. Herausgegeb. von Ludwig Geiger, V. Band, Berlin, 1878, S. 164—166.

— schrieb Mannheimer an Lilienthal — werden Sie wohl selber mir zutrauen. Indessen darf ich Ihnen die Schwierigkeiten nicht verhehlen. Tüchtige Männer und zwar solche, die mit einem verläßlichen Charakter und wissenschaftlicher Bildung religiöse Anhänglichkeit verbänden, und nebst dem als Schulmänner vom Fache sich bewähren könnten — sind selten. Und doch sind alle diese Eigenschaften unerläßlich, eine wie die andre, besonders bei einem so umfassenden und beginnenden Institute. Später dürften sich die Leute eher finden, und haben sich erst einige tüchtige und bewährte Männer gefunden, so dürften die sich leicht ihre Jünger und Mitarbeiter heranbilden. Aber eben darum darf im Anfange nichts versehen werden, und durch Vernachlässigung der Grundlage nicht der ganze Bau gefährdet werden. Ich erinnere Sie an ein ähnliches (wenn bei weitem kleineres) Unternehmen in Galizien unter dem seligen Kaiser Joseph. An dem heillosen Treiben eines Homberg ist damals das ganze segenreiche Werk gescheitert, und jetzt hat Galizien gerade eine Schule, die unter russischen Auspizien begonnen und gegründet, durch die unsäglichen Mühen und Aufopferungen des unsterblichen Perl in Tarnopol auf österreichischen Boden fortgepflanzt und erhalten wird. Solche Männer aber, wie ich sie eben geschildert, und nur solche, die in mehreren dieser Beziehungen eine Garantie geben, könnte ich Ihnen zuweisen, solche Männer machen Ansprüche und heut zu Tage ziemlich ungemessene Ansprüche. Namentlich darf ich Ihnen nicht verhehlen, daß Rußland in Beziehung auf sein rauhes Klima und sonstige Verhältnisse gerade keine besondere Anziehungskraft für den Süddeutschen hat, da das Leben unter polnischen Juden in dieser Sphäre für den, der unter gebildeten Menschen gelebt, ein Wagniß ist, zu dem nicht Alle Muth und Eifer haben, das Wort Beruf, Sendung hat den Klang nicht mehr, den es vor 20 Jahren zurück noch hatte.«

Auch Geiger schrieb Lilienthal in ähnlichem Sinne.

Die Bemerkung Mannheimers, der Anhänger einer gemäßigten Reform war, erweckte bei Lilienthal gewisse Bedenken. Die Rolle der Chassidim in Rußland, als einer der europäischen Aufklärung feindlichen Macht, war nicht zu unterschätzen. Mannheimers Brief mußte Lilienthal an die mißlungenen Versuche Hombergs erinnern, der als Inspektor der neuen Schulen es nicht für nötig fand, die religiösen Anschauungen der orthodoxen Juden Galiziens,

die er als Ausdruck eines finsteren Fanatismus betrachtete, zu berücksichtigen und die Aufklärungsreform mit Zwangsmitteln durchzuführen gedachte, auf die Unterstützung der Regierung bauend, die für ihn die Fortschrittsidee verkörperte. Hombergs rohes Auftreten hatte die Volksmassen den neuen Schulen noch mehr entfremdet. Und an anderes mehr erinnerte Lilienthal der Brief Mannheimers. Er mußte an den edlen Perl denken, der gezwungen war mit den Chassidim in Konflikt zu geraten, die ihrerseits bei der Regierung Zuflucht nahmen.

Lilienthal wußte, daß von den Orthodoxen nur passiver Widerstand zu erwarten war, die Chassidim dagegen, die straff organisiert waren, über große Mittel verfügten, aktiv auftreten würden. Und er war bereit, im Bunde mit den russisch-jüdischen Aufklärern den Kampf gegen die Chassidim aufzunehmen. In seiner Korrespondenz mit dem Beamten des Ministeriums für Volksaufklärung Dukschta-Dukschinsky, dem das Schulressort unterstand, wird die Frage in betreff der Chassidim öfters berührt: »Von Seiten der Chassidim, schrieb Lilienthal am 11. März 1841, ... darf man auf systematischen Widerstand rechnen, und es wird sowohl der kräftigsten Maßregeln von Seiten der Regierung, als eines energischen Rabbiners bedürfen, um durchzudringen.« Sechs Tage darauf schrieb Lilienthal an Dukschinsky: »Aus Minsk erfuhr ich durch einen Reisenden, daß man das bürgerliche Elend der rigischen Juden bloß meiner Anwesenheit zuschreibt; welchen Willkomms dürfen sich die anderen Einwanderer erfreuen? Die Ignoranz und Roheit soll nirgend so zu Hause sein, wie in diesen südwestlichen Gouvernements, in denen die Chassidim herrschen; und schmutzige Bartjuden, die der Geist der Aufklärung aber schon etwas angeweht hat, gestehen frei, daß man ohne die ernstesten Maßregeln dort nichts ausrichten würde, weil die Fanatiker das Äußerste wagen werden. Ich sehe es ein, die Schilderung über die

Chassidim, die Ew. Hochwohlgeboren Sr. Exzellenz vorlegten, war noch zu gering und zu gelinde.«

Und dann drei Tage darauf schrieb Lilienthal Dukschinsky in Bezug auf den Brief von Mannheimer, dessen Inhalt er mitteilt: »Es liegt viel Wahrheit in diesen Worten, wie ich glaube, Ew. Hochwohlgebohren; und zu bewundern ist der Scharfblick Sr. Exzellenz, der auch diesem durch die Nachfragen der treffenden Gesandschaften abhelfen wird, indessen selbst den tüchtigsten und fähigsten Männern, wie dem genannten Perl, werden von Seiten der über alle Ahnung rohen Juden und Chassidim die zuwidersten und unübersteiglichsten Hindernisse in den Weg gelegt werden, wenn die Regierung nicht die nachdrücklichsten Maßregeln ergreift.«

Wie aus letzterem zu ersehen ist, hatte Mannheimers Erwägung über die mißlungene Tätigkeit Hombergs es nicht bewirken können, Lilienthal etwas Vorsicht in der Frage der Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen die Obskuranten zu diktieren. Dabei ist ausdrücklich hervorzuheben, daß Lilienthal absolut keinen Grund zu hoffen hatte, daß die durch die zukünftigen Schulen nach der Meinung der Regierung »gebesserten« Juden größere Rechte erhalten würden; als Lilienthal während seiner Unterredung im Ministerium den Wunsch äußerte, es möge den Juden das allgemeine Wohnrecht in Aussicht gestellt werden, bekam er von Uwaroff eine ablehnende Antwort.

So merkwürdig es auch scheinen mag, aber die Regierung brachte den repressiven Maßregeln wenig Sympathie entgegen. Als Uwaroff die Nummer der »Israelitischen Ann.« mit der erwähnten Korrespondenz bekam, ersuchte er den Chef der Gendarmerie, Mendel Lubawitsch, das Haupt der weißrussischen Chassidim, unter geheime Aufsicht zu stellen, aber er wagte es nicht irgendwelche allgemeine repressive Maßregeln gegen die Chassidim zu treffen. Wie unzweckmäßig solche Maßregeln gewesen

wären, ist aus folgendem zu ersehen. Lilienthal, der mit der sozialen Macht der Chassidim wohl rechnete, war später selber gezwungen, Mendel Lubawitsch aufzufordern an den Arbeiten der Kommission teilzunehmen, welche das Schulprogramm zu bestätigen hatte.

V.

Die in Vorschlag gebrachten Kandidaten zur Besetzung der Lehrerstellen erwarteten mit Ungeduld Aufklärung über die bevorstehende Tätigkeit und die materiellen Bedingungen. Im Gespräch mit Uwaroff behauptete Lilienthal, es wäre hinreichend, 30 Lehrer aus dem Auslande kommen zu lassen, aber im Briefe, der in den »Israelit. Ann.« veröffentlicht wurde, ist von einer bedeutend größeren Zahl die Rede. Als aber die Zahl der Lehrer, die nach Rußland kommen wollten, 100 übertraf und Lilienthal von allen Seiten mit der Bitte bestürmt wurde die Einladung nach Rußland zu beschleunigen, wurde es ihm bange. In seinem Brief an Dukschinsky, dem er auf die Notwendigkeit einer eingreifenden Staatshilfe im Kampfe gegen den Obskurantismus hinwies, sagt er: »Allein da Ew. Hochwohlgeboren, der mit ebenso vieler Liebe und Humanität als Nachdruck und Ernste sich der Lösung dieser Aufgabe nach den Ansichten und dem hohen Willen Sr. Exzellenz sich hingeben, so sehe ich mit Vertrauen und Ruhe der allmähligen Entwicklung und Förderung dieses großen Werkes entgegen, obgleich die vielen Anfragen über Aufklärung des beabsichtigten Unternehmens, näheres Bezeichnen der einzelnen Schwierigkeiten immer stürmischer in den an mich gerichteten Briefen lauten, da diese Leute vor Ungeduld schon nicht mehr wissen, wie sie sich in ihrem jetzigem Wirkungskreise bewegen, ob sie ihn kündigen oder fortbehalten sollen.«

Auch Philippson legte große Ungeduld an den Tag und dies ist leicht verständlich — denn er hatte die meisten

Kandidaten engagiert und fühlte sich dadurch einigermaßen verpflichtet.

Lilienthal begriff wohl, daß, obgleich der Appell der russischen Regierung bei den auswärtigen Juden Anklang gefunden, die Schulreform im Ministerium nicht vorwärts schreiten konnte. Dies war leicht erklärlich. Um Schulen zu errichten und Lehrer aus dem Auslande zu berufen, war Geld nötig. Die Regierung beabsichtigte, wie oben erwähnt, die entsprechenden Ausgaben den Juden aufzuerlegen und zu diesem Zwecke mußte ein Gesetz zur Besteuerung der Juden durchgeführt werden, was eine langwierige Sache war. Die Verwirklichung der Schulreform wurde außerdem durch die inneren Verhältnisse der Judenheit aufgehalten, der Fatanismus der Massen mußte bekämpft werden. Die Regierung hielt es für nötig den jüdischen Kreisen die Wichtigkeit der Schulreform klarzulegen, und Lilienthal machte zu diesem Zwecke weite Reisen in den Gouvernements, wo Juden ansäßig waren. Außerdem mußte noch ein Lehrprogramm und Lehrbücher ausgearbeitet werden. Lilienthal war sich all dieser Schwierigkeiten bewußt und daher beunruhigte ihn der Andrang von Kandidaten und deren Ungeduld. Um nun, wie es scheint, die Zahl der Prätendenten zu reduzieren, warf er im Ministerium die Frage auf, ob es nicht wünschenswert wäre, daß ein Artikel, der den Ausländern ein Bild der polnischen Juden, wie der Chassidim insbesondere, entwerfen, und ihnen die Schwierigkeiten auseinandersetzen, so wie auf den nötigen Eifer und die Ausdauer aufmerksam machen würde, gewiß manchen bewegen möchte seine Kräfte vorerst zu prüfen; auf diese Weise würden nur die Tüchtigsten gewonnen werden. Allein Lilienthal war es auch um die Interessen der Schulreform selber zu tun, es war ihm um das Los der Lehrer bange, die ins chassidische Milieu geraten sollten. Er befürchtete, die schlecht besoldeten Leute würden gezwungen sein sich vor den reichen Chassidim zu ernied-

rigen. Daher ersuchte er das Ministerium um Erhöhung der Gage für Lehrer an den Elementarschulen. So schreibt er an Dukschinsky: »Dann bitte ich Sie innig, ja Vorsichtsmaßregeln für die Zuwandernden gegen die Chassidim zu treffen. Sie haben bis zur Stunde die Art und Weise unter sich, daß sie diejenigen, die ein wenig sich aufklären wollen, vogelfrei in Acht und Bann erklären, und aus dem Wege räumen. Sie nennen dies auf hebräisch den Todschlag erlauben, und ich könnte Ihnen eine wahre Geschichte erzählen, daß vor wenigen Jahren ein Vater selbst seinen eigenen Sohn ertränken ließ, bloß weil er der fanatischen Sekte abhold war. Die infamsten Lügengespinste wurden über ihn ersonnen, und jedes freisinnige Wort für Ketzerei und Gotteslästerung erklärt. Es wird den Einwanderern, wenn die Regierung sie nicht schützt, nicht besser gehen. Man wird sie als Ketzer, Verräter und, weiß Gott, erklären und verleumden, und Ew. Hochwohlgeboren sollen wir die Verantwortung so vielen Unglücks auf uns nehmen? Die Chassidim vermögen in ihren Gegenden durch ihren Reichtum sehr viel, und wozu wird sie anfangs der Chassidismus und Fatanismus nicht treiben? Mir weint das Herz, von meinen Glaubensbrüdern so sprechen zu müssen, aber mir gebietet die Pflicht gegen die Regierung und gegen meine Landsleute.«

Die Bedenken Philippsons und Lilienthals wurden Uwaroff aufs genaueste berichtet, und Dukschinsky war bevollmächtigt Lilienthal Aufklärungen zu geben. Der Vertreter des Ministeriums wies darauf hin, daß Lilienthal selber wisse, wie unbestimmt noch die Resultate sind, die man den ausländischen Juden vorhalten könne; »alles was man sagen kann, besteht darin, daß höhere und niedere Schulen und vielleicht ein Seminarium und Rabbineranstalt zu errichten sind, aber das wie und wo ist noch in weitem Felde; und daher müsse man Männer in Sicht haben, wie 1. Theologen, die ihre Studien auf den Universitäten vollendet,

mit Rabbinatsdiplomen versehen und ihre Fähigkeiten bereits als Schulmänner und Prediger bewiesen haben, mit einem Worte Männer ersten Ranges, die als Inspektoren und Lehrer an den höheren Schulen ihre Anstellung finden könnten, und 2. Rabbinats-Kandidaten, Schullehrer für die niederen oder Volksschulen, die schon ein Amt versehen, und sich mit dem Unterrichte der Kinder beschäftigt. Dem Wunsche Uwaroff's gemäß möchten die Kandidaten vorläufig einer Prüfung unterworfen werden, ehe sie in Vorschlag kommen, d. h. diejenigen, die Lilienthal, Philippson oder Jost (später wurde auch Geiger hinzugefügt) nicht persönlich als befähigt bekannt.« »Kurzum, schrieb Dukschinsky an Lilienthal, darf ihr wertester Freund (Philippson) seinerseits in beliebiger Zeitung eine Aufforderung darüber einrücken lassen, die von Seite des Dr. Jost unter dem 2. April erschienen. Um den etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, ersuche ich Sie hiermit, Dr. Jost im Namen Sr. Exzellenz darüber in Kenntnis zu setzen, mit der Bemerkung, sie möchten Beide sich gegenseitig die Hand bieten, und in friedlicher Einigkeit zum gemeinschaftlichen Ziele streben.«

Aber von friedlichem Handinhandgehen war wenig zu merken. Bald darauf (am 14. Mai 1841) schickte Jost, noch ehe er den Brief von Lilienthal erhalten, an Uwaroff direkt eine Übersicht der bei ihm eingegangenen Meldungen, so weit solche nach der sorgfältigsten Prüfung der Empfehlung würdig befunden worden. Die meisten waren ihm persönlich bekannt. Dennoch hatte er sich abermals aufs strengste nach der sittlichen Führung und Berufsleistung aller bei den zuverlässigsten Männern erkundigt. Die Liste Josts enthielt 55 Namen; dies waren meist junge Leute im Alter von 25—30 Jahren. Unter anderen ist der Name Isaak Erter's aus Brody beachtenswert, den Jost folgendermaßen charakterisiert: »Jetzt Dr. Chirurgie, vormals sehr geschätzter Lehrer, sehr stark im Rabbinisch,

im hebr., in Philosophie, und durch geistreiche Schriften bekannt«[1]).

Am 15. Juli sandte Jost Uwaroff noch eine Liste von 18 Kandidaten ein, der er folgende Erklärung beifügte: »Herr Dr. Lilienthal hat aus Riga in Sr. Exzellenz hohem Auftrage mich aufgefordert, mich mit Herrn Dr. Philippson, auf dessen Veranlassung sich 130 Subjekte direkt gemeldet haben, in Beziehung zu setzen. Da ich mir jedoch hievon bei den bestehenden Verhältnissen um so weniger eine Wirkung versprechen konnte, als Magdeburg nicht der Ort ist, wo man Kandidaten persönlich oder durch zuverlässige Empfehlungen zu beurteilen Gelegenheit hat, da habe ich es vorgezogen mit Aufopferung vieler Zeit und Unkosten in die mir vorliegenden Meldungen bei meiner ausgebreiteten Bekanntschaft näher einzugehen, um Ew. Exzellenz nur würdige Männer in Antrag zu bringen. Ich habe dies mit derjenigen Gewissenhaftigkeit getan, welche die Wichtigkeit des Gegenstandes fordert, und rechne darauf, daß die dadurch entstandene Verzögerung durch die bessere Auswahl und Zuversicht ihre Entschuldigung finden dürfte«.

Es ist bezeichnend, daß Jost seine Briefe direkt an Uwaroff adressierte und Lilienthal nur nachträglich davon in Kenntnis setzte; dagegen war Philippson stets in unmittelbarer Verbindung mit Lilienthal und wendete sich nur in außerordentlichen Fällen offiziell an Uwaroff. Aber obgleich er mit dem Ministerium keine näheren Beziehungen unterhielt, wurde er dort höchst geschätzt. Ende Juni 1841 überreichte Uwaroff dem Zaren Philippsons Bibelübersetzung. Philippson wurde die großene goldene Medaille erteilt.

[1]) Unter den anderen vorgeschlagenen Kandidaten sind folgende nennenswert: der bekannte deutsche Philologe Wilhelm Freund (1806—1894) u. J. Dessauer aus Bayersdorf, der Autor des »Leschon Rabbana« (1838).

VI.

Bald nachdem die ersten Kandidatenlisten eingelaufen waren, wendete sich Uwaroff an die russischen Gesandschaften um Auskunft über die Eigenschaften der zukünftigen Lehrer und Rabbiner.

Die ersteren drei Anfragen waren im März an die Gesandten in Berlin, München und Dresden gerichtet; im Mai langten noch weitere Listen an; diesesmal ergingen die Anfragen auch an die Gesandten in Wien, Frankfurt a. M. und Stuttgart[1]).

Zu beachten ist, daß das Ministerium für Volksaufklärung offizielle Schritte unternahm, die den in Betracht kommenden Personen nicht unbekannt bleiben konnten, ohne dabei die Absicht zu haben, die Lehrer in nächster Zukunft engagieren zu lassen. So schickte es im Mai die

[1]) Uwaroffs Briefe vom 23. Mai lauteten wie folgt: »Vous n'ignorez par sans doute, que la création d'un système d'écoles pour les Juifs d'Empire a fixé depuis quelque temps l'attention du gouvernement et en particulier la sollicitude du Ministère de l'instruction publique; mais ce but ne peut être atteint qu'au moyen d'un certain nombre de Juifs éclairés et bien pensants que l'on appelleai d'Allemagne et auxquels seraient devolues les fonctions de l'enseignement combinées en partie aves les fonctions de Rabbins. Il m'a été présenté en conséquence une liste d'hommes de bonne volonté résidant dans le pays que Vous habitez. Je crois de mon devoir de Vous prier de vouloir bien recueillir des notions aussi exactes que faire se peut, tant sur la moralité, que sur la capacité des individus signalés sur cette liste que j'ai l'honneur de Vous adresser. Vous êtes, Mousieur, trop à même d'apprécier à la fois et les hautes vues du gouvernement et les qualités qu'il doit désirer dans ceux qui seraient destinés à devenir ses organes dans cette question importante, pour qu'il soit nécessaire de m'étendre davantage sur ce sujet.

Je ne doute pas que Vous ne preniez, Monsieur, un intérêt direct à une entreprise qui tend à moraliser et à reconcilier avec l'ordre établi, une race d'hommes, dont les destinées jusqu'ici ont été si diversement envisagées par les gouvernements de l'Europe et dont la situation en Russie provoque des secours promts et efficaces.«

an die diplomatischen Vertreter gerichteten Anfragebogen vermittels des Ministeriums des Auswärtigen (und nicht per Post, was zu jener Zeit sehr kostspielig war). Das Ministerium des Auswärtigen berichtete, daß die Pakete erst per Gelegenheit mit einem Kurier würden expediert werden; das Ministerium der Volksaufklärung gab sich damit zufrieden. Die Schulordnung harrte noch ihrer Bestätigung. Eine baldige Berufung war folglich so wie so nicht zu erwarten. Von 142 Personen, die den Wunsch geäußert hatten nach Rußland zu gehen, wurden 103 als soweit geeignet erklärt, daß man nähere Erkundigungen über sie einzuziehen gedachte.

Über den Aufenthaltsort der Kandidaten geben uns folgende Angaben Aufklärung: Der Berliner Gesandte wurde über 20 Personen, der Münchner über 38, der Dresdner über 12, der Frankfurter über 16, der Wiener über 10, der Stuttgarter über 7 Personen angefragt. Die Gesandten bezogen Auskunft nicht ohne Mitwirkung der Juden; so legte der Frankfurter Gesandte dem Vertreter des Ministeriums Angaben vor, die ihm Jost und der Oberrabbiner in Frankfurt a. M. mitgeteilt hatten; der Dresdner Gesandte benutzte die Dienste des bekannten Weimarer Oberrabbiners Heß. Auch der Berliner Gesandte ließ sich durch zwei Juden Auskunft erteilen[1]). In der Korrespondenz mit den Gesandten wurde die interessante Frage nach der Gesinnung der künftigen Lehrer und Rabbiner aufgerollt. Der Münchner Gesandte Severine machte darauf aufmerksam, daß im Königreich Bayern seit dem Jahre 1813 die neologische

[1]) Der Rabbiner Hess unterbreitete durch die Vermittlung des Dresdner Gesandten ein Gesuch um die freie Einlassung nach Rußland seiner Zeitschrift »Der Israelit des 19. Jahrhunderts«. Aus diesem Anlasse erstattete Dukschinsky an Uwaroff folgenden Bericht: Die Zeitschrift vertritt die Ansichten der »neujüdischen« Schule und bekämpft den Rabbinismus. Da die russische Zensurordnung keine einzige Schrift ohne Kontrolle ins Land einläßt, so würde die Regierung durch eine Ausnahme für Hess ihre Absichten zu früh merken lassen«

oder rationalistische Richtung bei den jüngeren Israeliten überhand genommen hat; dem daraus entstandenen Unwesen wurde erst im Jahre 1838 gesteuert durch ein Reskript, worin befohlen wurde, daß künftig alle Rabbiner sich jeder Neologie aufs strengste zu enthalten haben. »Die wenigsten in der Liste verzeichneten jungen Männer sind den neuen Reformideen geneigt, würden aber unter einer festen und konsequenten Leitung gewiß sehr brauchbar sein und der ihnen zu gebenden Tendenz Folge leisten. Als einer der ausgezeichnetesten Talmudisten in Bayern gilt der Rabbiner L. L. Bamberger in Würzburg. Statt der hier unbekannten oder nicht zu berufenden Individuen möchten Werner, Victor, Hochheimer, Weimann, Friedlein und Weit, sämtlich hier in München zu empfehlen sein«.

Dieser Brief veranlaßte Dukschinsky Uwaroff die Frage vorzulegen, ob bei der Wahl der Kandidaten die Anhänger der »neujüdischen Richtung« oder der alten Schule vorgezogen werden sollen. »Es ist bekannt, schrieb Dukschinsky, daß seitdem die auswärtigen Juden an der Aufklärung Anteil nehmen, d. h. seit der Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Deutschland hauptsächlich eine neu-jüdische Schule sich gebildet hat, deren Anhänger den Talmud und dessen Kommentare verwerfen und zum Alten Testament zurückkehren, den sie mit der Lehre einer reinen Ethik verbinden. Zweifellos ist dies ein Schritt zur Vervollkommnung und zur Annäherung an das Christentum. Aber nicht alle Regierungen haben diese Bewegung mit Wohlwollen aufgenommen. So wurde sie in Österreich, Preußen und Bayern bekämpft. In Bayern wurde sie seitens der Regierung auf Veranlassung eines Streites zwischen den Altgläubigen und den Anhängern der neuen Lehre aufs entschiedenste verboten, und die Reformler werden dort als Störenfriede betrachtet. Die Regierung befürchtet nämlich, daß die neue Strömung zum Rationalismus und endlich zu vollem Atheismus führen werde. Es ist zu erwarten, daß die uns emp-

fohlenen Kandidaten, wenn nicht alle, so doch zum großen Teil der Neuen Schule angehören, da die sie empfehlenden Juden: Jost, Philippson, Lilienthal u. a. auch derselben angehören. Die Altgläubigen bedürfen noch der europäischen Aufklärung, da sie sich bis jetzt mit talmudischer und philologischer Gelehrsamkeit begnügt haben. In Rußland befinden sich die Juden in einem derartigen Zustand von Aberglauben und Ignoranz, daß eine »neologische Reformation« unter ihnen fast zu wünschen wäre. Daher sollte, wie es scheint, die Zugehörigkeit zu den »Neologen« kein Grund zur Ausschließung vom Wettbewerb um die Lehrstellen sein, wenn nur selbstverständlich die vorherige Laufbahn des betreffenden von offenem Ungehorsam oder sonstigen Fehltritten frei gewesen ist, die ja in Rußland ebenso wenig wie in Deutschland wünschenswert sein können«.

Natürlicherweise konnte auf die aufgeworfene Frage nur eine positive Antwort erfolgen. Aber bald darauf verlor die ganze Sache jeden praktischen Wert, da die Frage der Anstellung auswärtiger Juden in eine neue Bahn gelenkt wurde. Unterdessen bekam Lilienthal unaufhörlich die Namen neuer Kandidaten zugeschickt, setzte seine Bemühungen in betreff der materiellen Sicherstellung der Lehrer fort, befürchtete, daß infolge der bevorstehenden Eröffnung einer höheren jüdischen Lehranstalt in Prag (unter Leitung Landaus) manche Kandidaten dem Ruf nach Rußland nicht Folge leisten würden; allein schon im Jahre 1841, soweit meine Dokumente mir berichten, hörte der briefliche Verkehr Lilienthals mit dem Ministerium auf. Neue Aufklärung in dieser Frage erhalten wir ein Jahr darauf in einem ausführlichen Briefe Lilienthals in der »Allgemeinen Zeitung des Judenthums« (1842, Nr. 45). Er spricht darin von seinen Bemühungen für die Schulreform, von der beabsichtigten Reise durch Rußland, die bezwecken solle, die jüdische Gesellschaft mit den Aufklärungsbestrebungen der Regie-

rung bekannt zu machen, von der Berufung einer speziellen Kommission aus Juden zur endgiltigen Ausarbeitung eines Schulprogrammes und bemerkt, daß infolge der Verzögerung der einleitenden Schritte man im Auslande die Vorstellung gewonnen habe, daß die ganze Sache aufgegeben worden sei. In Wirklichkeit sei man vom Vorhaben ausländische Juden zur Mitwirkung zu berufen, lange nicht abgekommen, nach dem Abschluß der Arbeiten der Kommission werde die Berufung erfolgen[1]).

Lilienthals Mitteilungen wurden von den deutschen Juden, die der Lage der russischen Glaubensgenossen warmes Interesse entgegenbrachten, mit großer Freude empfangen. Die Briefe Philippsons an den Zaren und an Uwaroff gaben diesen Gefühlen Ausdruck. Der erste Brief steht mir leider nicht zur Verfügung, der zweite lautet, wie folgt:

Magdeburg, den 17. Oktober 1842.

Ew. Excellenz! wage ich es, von unbegrenzter Ehrfurcht und Verehrung durchdrungen, Dieses gehorsamst vorzulegen. Der Dr. Lilienthal, mein Freund, hat mir einen Bericht über den Stand der jüdischen Angelegenheiten im hohen Kaiserstaate, und die neuesten Schritte, die Se. Kaiserliche Majestät und Ihro hohe Exellenz anzuordnen geruhten, zugesandt: er hat mich namentlich mit Abschriften der hohen Erlasse Ew. Exellenz über die Bildung des Comités und über die Untersuchungsreise Lilienthals beehrt. Die Entgegennahme dieser denkwürdigen Aktenstücke hat mich und meine deutschen Glaubensgenossen so tief beglückt, daß ich, im Vertrauen auf die mir auch schon so human erwiesene Nachsicht Ew. Exellenz mich gedrungen fühle, Ew. Exellenz den tiefgefühltesten Dank, die innigste Bewunderung in unterthänigste Aussprache zu bringen. Die Regenerirung der russischen Hebräer wird sich von diesen Aktenstücken herdatieren, sie bilden das Fundament des großen Bauwerkes, welches Ew. Exellenz den vielen erhabenen Werken, die dero Hand schon

[1]) Dieser Brief Lilienthals erweckte die Unzufriedenheit Uwaroffs. Lilienthal sollte ein Verweis erteilt werden, aber dieser Beschluß wurde bis zu seiner Ankunft aufgeschoben. Aus den Dokumenten ist es nicht mehr möglich festzustellen, ob dieser Beschluß tatsächlich ausgeführt worden.

aufgerichtet, hinzufügen. Hier liegt der Beweis vor, daß die wesenhaftesten Schritte geschehen; hier ist ausgesprochen, daß Ew. Excellenz die aufgeklärten Hebräer selbst zur Mitwirkung aufrufen und daß also die Kultur bei ihnen selbst eine feste Wurzel finden soll; hier weht uns ein Geist, ein Geist umfassendster, liebevollster Fürsorge, humanster Gesinnung, kurz Ew. Excellenz väterlicher Geist entgegen, was zwar dem Kundigen nicht neu ist, den ferner stehenden Ausländer zur tiefsten Bewunderung, Jedweden, der es mit der Sache der Menschheit aufrichtig meint, zu aufrichtigster Freude hinreißt. Nehmen Ew. Excellenz der deutschen Israeliten innigen Dank gnädigst entgegen, fortwährend folgen wir Ew. Excellenz erhabenem Wirken mit gespanntestem Interesse; wir flehen für Dero segensreiche Tage; wir empfinden das erhebende Gefühl, solch einen Mann an den Stufen des erlauchten Thrones wachen und wirken zu sehen; wir wünschen Ew. Excellenz Fülle der Gesundheit und Kraft bis in die spätesten Tage. Wir erstreben, wie sich unterzeichnen zu können tief beglückt fühlt Ew. Excellenz unterthäniger

Dr. Ludwig Philippson, Rabbiner hies. Gemeinde,
Redakteur des Allg. Zeit. des Judenthums,
Inhaber der Kaiserl. Russisch. großen goldenen Medaille«

VII.

Zur selben Zeit, im Zusammenhang mit der Einsetzung der Petersburger Kommission zur definitiven Ausarbeitung des Schulprogrammes, trat Lilienthal in brieflichen Verkehr mit den hervorragendsten Vertretern der englischen und französischen Juden, mit Montefiore und Crémieux. Lilienthal legte viel Gewicht auf ihre Mitwirkung an der Kommission. Auch Uwaroff fand es für natürlich, die Schulreform mit ihren Namen zu verknüpfen. Die russisch-jüdische Intelligenz endlich fand es in Betracht des großen Ansehens Montefiores in den orthodoxen Kreisen für notwendig, ihn für die Sache der Reform zu gewinnen. Am 27. Juni 1842 schrieb Lilienthal im Auftrage Uwaroffs einen Brief an Montefiore mit der Aufforderung, an den Arbeiten der Kommission teilzunehmen. Lilienthals Brief wurde Uwaroff zur Begutachtung vorgelegt und unter

amtlichem Siegel abgeschickt. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, warum Lilienthal in seiner finsteren Schilderung des moralischen Zustandes der Juden die Schuld den Juden selbst zuschiebt. »Tief sind unsere Brüder in diesem Lande durch eigene Schuld gefallen«. Zu jener Zeit wußte Lilienthal ganz genau, wie trostlos die rechtliche Lage der Juden in Rußland war. Besondere Beachtung verdienen die Stellen des Briefes, an denen Lilienthal Montefiore mitteilt, daß die Regierung die Besserung der politischen Lage der Juden im Auge habe. Dies traf keineswegs zu. Die rechtlose Lage der Juden wurde immer trostloser. Zur selben Zeit wandte sich Lilienthal im Auftrage Uwaroffs mit einem Einladungsschreiben an Crémieux. Auf den Vorschlag Lilienthals hin erging eine Einladung nach Rußland an Montefiore und Crémieux auch seitens einiger jüdischer Gemeinden. Montefiore gab eine sehr vorsichtige Antwort; er fühlte wohl, daß Lilienthal ihm nicht die volle Wahrheit sagte; er ersuchte letzteren, ihm näheres über den Plan der Arbeit mitteilen zu wollen, um daraus ersehen zu können, ob seine Mitwirkung an der Sache der Schulreform von Nutzen sein würde. Crémieux dagegen erklärte sich bereit zu kommen, wenn eine Einladung im Namen des Zaren erfolgen würde[1]).

Diese Antworten machten auf das Ministerium einen ungünstigen Eindruck. Uwaroff wurde ein Bericht gemacht, in dem es unter anderem hieß: »Offenbar wollen Montefiore und Crémieux nicht begreifen, zu welchem Zwecke man mit ihnen in Verbindung getreten ist. Das Ministerium hatte nicht bloß die Absicht, in ihnen fruchtlose Teilnahme zu erwecken. Wenn sie keinen guten Willen bezeugen, so ist es freilich zwecklos, Beziehungen mit ihnen zu unterhalten.« Der Sinn dieser Zeilen ist unklar, aber es scheint, daß das Ministerium auf materielle Unterstützung seitens der fran-

[1]) Diese beiden Briefe sind von mir in »Perežitoje« B. I veröffentlicht.

zösischen und englischen Juden rechnete. Lilienthal wird sich wohl mit Montefiore auf privatem Wege verständigt haben. Denn zwei Monate darauf kam von dem Sekretär Montefiores Dr. Loewe, eine Mitteilung, daß Montefiore im Winter sogar bereit sei, nach Rußland zu gehen, um an den Arbeiten der Kommission teilzunehmen, unter der Bedingung, daß ihm die Einladung des Ministeriums durch die Vermittlung der russischen Botschaft in London überreicht werde. Dieser Brief Loewes blieb ohne Antwort[1]).

Zwei Jahre waren verflossen, seitdem die Regierung den Entschluß gefaßt hatte, ausländische Lehrer zu berufen.

Philippson hielt die deutschen Juden auf dem Laufenden über all das, was mit der beabsichtigten Schulreform irgendwie in Zusammenhang stand. (Allg. Ztg. 1842, Nr. 45, 48, 49, 52; 1843, Nr. 1, 2, 7, 12). Er konnte nicht umhin, die Aufmerksamkeit seiner Leser auf die allgemeine Politik der Regierung in betreff der Juden zu lenken. Indem er von den Beschränkungen schrieb, denen die Juden unterworfen waren, versuchte er (Allg. Zeitg. 1843, Nr. 1) an das Herz des Zaren zu appellieren. Aber bald mußte er sich damit begnügen, die traurigen Tatsachen einfach festzustellen. Die repressiven Maßregeln mehrten sich. Es war in den Spalten der »Allg. Zeitg.« keine Rede mehr von der Schulreform. Das Vorhaben, ausländische Juden zu berufen, war schon längst aufgegeben worden[2]).

[1]) Montefiore kam erst 1846 nach Rußland; im Verlaufe der ihm vom Zaren bewilligten Audienz brachte Montefiore sein Anliegen inbetreff der Lage der Juden vor; er machte eine Reise durch Rußland und unterbreitete nach seiner Rückkehr nach London dem Präsidenten des jüdischen Komitees, Kisseleff, eine Denkschrift; eine besondere Denkschrift sandte er Uwaroff ein, der sie beantwortete.

[2]) Aus welchem Grunde die ausländischen Juden nicht berufen wurden, ist unbekannt; es sei nur bemerkt, daß die gebildeten russischen Juden mit der geplanten Berufung der Ausländer unzufrieden waren. Die neu errichteten jüdischen Schulen hatten keinen Erfolg, brachten aber doch gewissen Nutzen. Besonders unzweckmäßig war die Ein-

Im Jahre 1844 wurden nur die Bestimmungen über die neuen Schulen veröffentlicht (Allg. Zeitg. 1844, Nr. 51; 1845, Nr. 1 u. 2). Bald darauf wurde es bekannt, daß Lilienthal Rußland verlassen mußte, da es ihm klar geworden war, daß er nicht imstande sein würde seinen russischen Glaubensgenossen zu helfen. Zur selben Zeit wies die Zeitschrift Philippsons darauf hin, daß die russische Regierung mit ihrer Politik den Juden gegenüber Bekehrungszwecke verfolge. Endlich stellte es sich heraus, was die wahre Ursache der Abreise Lilienthals gewesen — es wurde ihm selber vorgeschlagen, zur russisch-orthodoxen Kirche überzutreten. Lilienthal siedelte nach Amerika über, wo er Rabbiner wurde. »Der Herr,« — schrieb Lilienthal in der Allg. Zeitg. (1846, Nr. 7) — »dem ich meine Stellung in Rußland geopfert, um dessen heiligen Namens willen ich Brod, Ehre, lebenslängliche Versorgung verlassen habe; Er, der Allvater, dem ich mein Geschick anvertraut, und der keinen verläßt, der auf ihn baut, hat mir in seiner Gnade geholfen und mir einen zweiten großen Wirkungskreis angewiesen.«

setzung von Christen als Leiter der Schulen, da sie dazu gar nicht befähigt waren. Später jedoch wurden Juden als Schulleiter angestellt.

*

Erwiderung.

Noch einmal die Mitgliederzahl der Gerichtshöfe zur Zeit des zweiten Tempels.

Herr J. A. Karlin hat im ersten Hefte der Monatsschrift (1913, 24—31) gegen meine in dieser Monatsschrift (1911, 33 ff. und 699), veröffentlichten Aufsätze, in welchen ich eine »Übereinstimmung« zwischen den Angaben des Josephus und denen des Talmuds über die Zahl der Gerichtshöfe herzustellen versuchte, Folgendes ausgeführt:

»Wenn er auch die Spuren der Einrichtungen, wie sie nach Josephus im jüdischen Volke bestanden haben, bei R. Jehuda ha-Nasi vorfindet, so steht doch dem gegenüber, was ein früherer Tanna R. Jose von den alten Einrichtungen in Jerusalem in Form einer alten Tradition ganz übereinstimmend mit den letzten Auffassungen der talmudischen Quellen erzählt«. Dem gegenüber verweise ich auf die von mir (S. 36) zitierte älteste halachische Quelle, Mechilta zu Exod. 22, 8, nach welcher nicht der jüngere Tanna R. Jehuda ha-Nasi, sondern der angesehenste Zeitgenosse R. Joses, nämlich R. Meïr, jene Tradition lehrt, nach welcher die kleinen Gerichtshöfe nicht aus drei Mitgliedern bestanden haben. Ich habe die Mechilta dazumal nicht wegen des höheren Wertes zitiert, den die Überlieferung dadurch in meinen Augen hat, daß sie von dem um einige Jahrzehnte älteren Tanna gelehrt wurde. Ob R. Meïr oder R. Jehuda ha-Nasi diese Tradition lehrte: die Tatsache steht fest, daß es kleine Gerichtshöfe gegeben haben müsse, die nach der angeführten Tradition nicht aus drei Mitgliedern bestanden haben. Solche Traditionen können — wenn man die Kürze der Zeit bedenkt, welche die Tradenten von dem Untergange des jüdischen Staates trennte — nur auf Tatsachen beruhen. Wir müssen doch mit der veralteten Methode brechen, spätere Traditionen als wertlos zu betrachten oder gar als Interpolationen zu erklären, wie dies Herr Karlin ohne weiteres tut Wer die späteren Quellen mit den alten und ältesten vergleicht, wird oft die Tatsache wahrgenommen haben, daß gerade spätere Quellen sehr richtige Überlieferungen über alte Einrichtungen haben. Ich verweise nur auf die im ספר השטרות erhaltenen uralten Verträge, die älter sind als der Talmud, auf die Einrichtungen, die wir bei R.

Nathan, dem Babylonier finden usw. (s. Monatsschr. 1911, S. 704—705). Es ist darum kein Grund, mit Herrn Karlin die Stelle im Traktate Soferim, nach welcher eine Versammlung von sieben Mitgliedern als »Edah« galt, als späte Interpolation zu erklären. Für die Annahme des Herrn Karlin, daß »die Gemeinden in Palästina stark zurückgegangen, und es oft vorkam, daß es fast unmöglich war, zehn erwachsene Personen an einem Orte zu finden, und man die Zahl bei dem öffentlichen Gottesdienste darum zu vermindern suchte«, fehlen uns die Quellen.

Wir wollen nun die vorhandenen, uns überlieferten Quellen im Talmud überprüfen. In Sanhedrin 7b lautet die von mir angeführte Stelle: רב הונא כי הוה אתי דינא לקמיה מיכנף ומייתי עשרה רבנן מבי רב אמר כי היכי דלימטיי שיבא מכשורא. Ich habe daraus geschlossen, »daß das kleinste Richterkollegium nach der Auffassung der babylonischen Amoräer nicht immer aus drei Personen bestanden hat« (S. 37). Herr Karlin sagt aber: »Nach Funk war in Babylonien die stete Richterzahl 10« (S. 26). Das habe ich nicht gesagt. Lebte doch Samuel in Babylonien, der auch den Urteilsspruch eines Zweirichterkollegiums für gültig erklärte, und auch R. Nachman lebte in Babylonien, der von sich sagt: אנא דן דיני ממונות ביחידי (Sanhedr. 5 a). Daß aber R. Huna zehn Schriftgelehrte um sich versammelt haben soll, »um seinen Beschlüssen dadurch eine Autorität zu verschaffen« ist eine Auffassung des Herrn Karlin, die nicht zu begründen ist.

Es handelt sich ja nicht um Beschlüsse, sondern um gewöhnliche Zivilprozesse. R. Huna begründete ja auch seine Handlungsweise ausdrücklich: »Damit ihn »nur ein Span vom Balken« treffe«. Von einer Sitte im allgemeinen, Beschlüsse vor zehn Personen mitzuteilen, (Karlin gibt keine Quelle für diese »Sitte im allgemeinen« an; er dachte vielleicht an den Lehrsatz: אין פוחתין בכלה פחות מעשרה Baba b. 12b, wo aber nur von כלה-Lehrvorträgen die Rede ist) ist keine Rede. Es ist wohl ganz überflüssig, noch auf Maimuni zu verweisen, der auf Grund unserer Stelle ein Zehn-Richterkollegium einführte, also die Stelle selbstverständlich auch nur in unserem Sinne auffaßte. Die von Karlin zitierte Stelle Horajot 3b hat mit unserer Stelle nichts zu schaffen, da es ja dort nicht heißt, daß man zu Gerichtssitzungen 100 Mitglieder sammelte; das מיכנף ומייתי ist ja das beweisende. Auf die Erörterung des Herrn Karlin über die Zahl 10 oder 11 möchte ich erst nicht näher eingehen. Selbstverständlich war die Zehnzahl außer dem Vorsitzenden gemeint, wie es ja auch Maimuni aufgefaßt hat. Daß die Zahl auch dann auf עדה (= 10) zurückgeführt werden kann, beweist ja die erste Mischna in Sanhedrin: ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה שנאמר ושפטו העדה והצילו העדה עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן

עשרים . . . ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן עשרים ושלשה. Wir sehen also, daß der Vorsitzende auch hier nicht zu den zehn Mitgliedern der Edah gezählt wurden. Herr Karlin will die 7-gliedrigen Richterkollegien des Josephus auf die Siebenmänner-Versammlungen zurückführen, die bei Kalenderbestimmungen erforderlich waren, und sagt: »R. Simon b. Gamliel weist diese Tätigkeit (Entscheidungen über das Kalenderwesen) den kleinen Ortsbehörden zu«. In der Mischna steht nämlich: רבן שמעון בן גמליאל אומר בשלשה מתחילין ובחמשה נושאין ונותנין ונומרין בשבעה ואם נמרו בני מעוברת. Darin erblickt Herr Karlin eine Zuweisung an die kleinen Ortsbehörden und fügt dann hinzu: »Da das Kalenderwesen, wie bekannt, damals von großer Wichtigkeit war, ist es naheliegend, daß in Jerusalem, das für Josephus als Beispiel diente, stets die örtliche Behörde aus sieben Personen bestand«. R. Gamliel hat von siebengliedrigen Behörden nicht gesprochen, auch nicht von örtlichen Behörden. In Jerusalem hat es auch eine solche nicht gegeben. R. Jose sagt ganz unzweideutig: »Der einundsiebziggliedrige Gerichtshof saß in der Quaderhalle und zwei dreigliedrige Gerichtshöfe; der eine der letzteren auf dem Tempelberge, der andere im Tempelhofe« (Tosifta Sanhedr. VII, 2; Sabbat 88 b). Zu Entscheidungen über das Kalenderwesen, von welchen in den Worten R. Gamliels die Rede ist, wurden bekanntlich von dem Vorsitzenden des großen (71gliedr.) Gerichtshofes sieben Mitglieder des großen Gerichtshofes eigends zu diesem Zwecke delegiert, und den Vorsitz in dieser Delegation mußte in der Regel der Präsident des großen Gerichtshofes führen, wovon man nur in Ausnahmsfällen abwich (Sanhedr. 10b—11b). Es mußten bekanntlich מומנין sein (vgl. über den Vorgang Maimuni, h. Kiddusch hach. III, 9), und hierzu wurden nur die hervorragendsten Männer delegiert (Sanhedr. das., Berach. 63b, jer. Chagiga III, 1, Jebam. 122b u. a. St.). Es gab also in Jerusalem keine 7gliedrige Ortsbehörde, und daß die von Josephus eingeführten siebengliedrigen Gerichtshöfe in Galiläa mit diesen Dingen nichts zu tun haben (vgl. Bell. Jud. II, 20, 5 ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικασταὶ), bedarf wohl keiner Erörterung.

Es bleibt also dabei, daß das kleinste Richterkollegium in der Praxis nicht gerade aus drei Mitgliedern bestand. Wie hervorragende babylonische Amoräer zehngliedrige (richtiger 11) Richterkollegien beriefen, so werden in Palästina neben drei- auch siebengliedrige Gerichtshöfe gewesen sein. Beide Einrichtungen werden sich auf die Deutung des Wortes עדה gestützt haben. Unsere Mischna versteht schon unter עדה 10, nicht nur die Mischna Megilla III, 4, sondern auch unsere Mischna Sanhedrin I, 1: עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן עשרים. Wir

sind noch lange nicht so weit, den Anteil der Babylonier an den Werken der Tannaim feststellen zu können. Man denke nur an die Schule Hillels. Der Traktat Soferim hat uns jedenfalls eine uralte Tradition aufbewahrt, die auch mit der hohen Bedeutung der Siebenzahl in anderen alten und späteren Einrichtungen übereinzustimmen scheint (Vgl. die 7 אמרכלין im Heiligtum, die 7 טובי העיר, 7 ראשי כלה, 7 אלופים noch in den Schulen der Geonim).

Was das kleine Synhedrium betrifft, so zitiert Herr Karlin die Talmudstelle (jer. I, 1) und meint, daß man diese anders deuten müsse. Nachdem dort die Lehrmeinung Rabbis vorgetragen wurde, nach welcher bei Geldprozessen fünf Personen nötig seien, weil er die uralte Mischna דיני ממונות בשלשה so deutet, daß die Majorität aus drei Personen bestehen müsse, wird nämlich die Frage R. Abbahus gebracht: ר' אבהו בעי וכרבי דיני ממונות בחמשה ושינמור הדין בכ"ג. Die Frage ist für jeden verständlich. Versteht Rabbi unter שלשה eine Majorität von drei Gliedern, dann müßten Geldprozesse von Fünfrichterkollegien und Kriminalprozesse durch eine Majorität von 23 (also durch 45gliedrige Gerichtshöfe) entschieden werden? So wurde auch die Frage von hervorragenden Kommentatoren (Pene Mosche, Ridbaz, Mareh panim, s. die ed. Pieterkow) aufgefaßt. Herr Karlin will aber die Auffassung dieser Kommentatoren nicht gelten lassen und erklärt, daß das Wort בכ"ג (»in der Baraita« (!), wo es gar nicht steht) unbedingt ein Korruptel ist«, obgleich es auch in der Parallelstelle b. Sanhedr. 3b heißt: ותהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה כדי שינמור הדין בשלשה ועשרי. Und warum? »R. Abbahu«, meint Herr Karlin »ist ein Forscher, den eine gefundene alte Tosifta ganz besonders erfreute, und von dem es daher unmöglich ist, daß er eine Baraita nicht gekannt haben sollte«. Unmöglich?! Was bei den größten Amoraim so oft vorkam, bei Rab und Samuel und R. Jochanan, warum sollte es denn bei R. Abbahu »unmöglich« sein? Da weiß schon der RSbM besser Bescheid, der Pesach. 101b sagt: שאין הכל בקיאין בברייתא וגם האמורא עצמו ומנין דלא ידע לה להההוא ברייתא עד דמייתי ליה סייעתא מינה. Kommt es doch unzähligemal vor, was RSbM da sagt: (תניא כוותיה). Ich verweise ferner auf Raschi zu Chullin 13b und auf Weiß, Einleitung zur Mechilta, XXIV. Daß der Talmud die Tosifta oder die Mechilta hätte zitieren können, wird von den Kommentatoren (Mareh panim z. St.) bemerkt und die Frage treffend beantwortet. »Endlich", sagt aber Karlin, »kann von einer Majorität von 23 überhaupt nicht die Rede sein, da die Zahl in der Bibel nicht begründet ist, wie schon die Tosafisten (Sanhedr. 3b Stw. מסנהדרי) bemerkt haben: »R. Abbahu habe nur auf die Majorität von 70 Nachdruck gelegt«. Tossaphot ragen nämlich: ואי עשרים בגמר דין כתיב (עדה שופטת ועדה מצלת = 20

בל"ש סני? Die Frage der Tossafoth, so berechtigt sie auch ist, kann aber doch die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß R. Abbahu im babylonischen Talmud als Konsequenz von Rabbis Lehre einen 45gliedrigen Gerichtshof für Kriminalprozesse hinstellt. Die Zahl 23 stand eben in der Urmischna wie die 3 bei Zivilprozessen, und da konnte nur entweder von 3 und 23 oder von 5 resp. von 45 die Rede sein. Die Urmischna muß gelautet haben: דיני ממונות בשלשה דיני נפשות בעשרים ושלשה. Diese wurde dann in der Tosifta verschieden erklärt. Die Begründung hierzu in der Mischna: ... ומנין לקטנה ist bedeutend jünger, und darum wird diese Begründung mit ושפטו העדה von Maimuni gar nicht als Hauptgrund anerkannt: „ומנין שאין דנין דיני נפשות אלא בסנ"ה? אע"פ שדברי קבלה הן הרי הוא אומר ושפטו העדה" (Hilch. Sanhedrin V, 3). Nun gab es eine Überlieferung, welche die Zahl 3 und 23 in der Urmischna auf die Majorität bezog und folgerichtig für die Zivilprozesse einen fünf- und für Strafprozesse einen 45gliedrigen Gerichtshof vorschrieb.

Keineswegs dürfen wir aber das Wort בס"ה als Korruptel erklären, da es in der Parallelstelle im Babli doch ausdrücklich heißt: ויתהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה כדי שיגמור הדין בשלשה ועשרים. Herr Karlin macht aus כ"ג die Zahl ג und bemerkt: »R. Abbahu fragt, wie man sieht, nach dem exegetischen Grund der Meinung Rabbis« (!) Rabbi hatte aber gerade vorher den exegetischen Grund angegeben (אשר ירשיען = 2 + 2 + 1); wie konnte also unmittelbar darauf R. Abbahu nach dem exegetischen Grund fragen? Hat Herr Karlin in den Worten Abbahus מנין oder מ"ש? meine Ausgaben haben diese Lesart nicht. Unbegreiflich ist mir die Bemerkung des Herrn Karlin: »Die von Funk ergänzten in Parenthese gesetzten Worte »schwere Kriminalprozesse« stehen eben nicht im Texte« (S. 29). Das habe ich nie gesagt. Ich habe mit der eingeschalteten Erklärung nur gesagt, daß hier unter הדין schwere Kriminalprozesse דיני נפשות gemeint sind, zu deren Entscheidung ein kleines Sanhedrin (23) erforderlich ist, im Gegensatze zu leichten Kriminalprozessen (מכות גוילות חבלות דיני קנסות), die durch Dreirichter-Collegien entschieden werden. Es hat mir selbstverständlich fern gelegen, die von mir gegebenen Erklärungen und Ergänzungen in den Text hineinzubringen, ebensowenig, wie ich etwa die daselbst von mir gemachten Einschaltungen »(Exod. 22, 18)« als Teile des Textes zitieren wollte. Ein Mißverständnis war da ganz ausgeschlossen.

Was die Stellen im Josephus anbelangt, so verweise ich auf deren gründliche Erörterung in Schürers Geschichte. Herr Karlin fragt nach Pollion, der doch auch Mitglied jenes Gerichtshofes gewesen, der über Herodes hätte urteilen sollen und nicht getötet wurde? Woher

weiß Herr Karlin, daß Pollion Mitglied dieses Gerichtshofes gewesen? Josephus erwähnt nur Sameas und sagt ausdrücklich: Herodes habe alle getötet »mit alleiniger Ausnahme des Sameas«. Ebensowenig wie Pollion hat Baba ben Buta mit diesem Prozesse etwas zu tun gehabt. Hat es in Israel nur 45 Schriftgelehrte gegeben? Und haben denn alle in Jerusalem gelebt?

Jedenfalls genügen die übereinstimmenden Angaben von Josephus, dem Talmud babli und jerusch., um uns die Annahme als sehr wahrscheinlich erscheinen zu lassen, daß bezüglich der Mitgliederzahl des Gerichtshofes für Zivil- und des Gerichtshofes für Strafsachen keine Einheitlichkeit herrschte.

Dies mag wohl auch für die Mitglieder der »großen Versammlung« gelten, aber nur insofern, als man bei besonders wichtigen Verhandlungen diese dadurch mit einer besonderen Autorität auszustatten versuchte, daß man die Zahl der Teilnehmer auf 85 (= 12 × 7 + 1) oder 120[1]) (10 × 12 außer dem Vorsitzenden) erhöhte. Gewiß gab es noch andere Versammlungen, gewöhnliche Sanhedrin (70, 71, 72, 73) und Versammlungen mit einer kleineren Anzahl von Teilnehmern, die aber mit der »großen Versammlung« nichts gemein hatten. Sie werden auch nicht als solche erwähnt.

Boskowitz. S. Funk.

[1]) Diese Einrichtung scheint auch das Christentum übernommen zu haben. Bei der Besetzung des Apostelamtes wird darauf Gewicht gelegt, daß 120 Personen anwesend seien. Apostelgesch. I, 15—21.

Besprechung.

A. Sarsowsky, **Keilinschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament, mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis** von M. Schorr, I. Teil. Histor. Texte, Leiden, Verlag von E. J. Brill 1911.

Keilschrifttexte in Keilschriftlettern, gewichtigste Urkunden bewegten politischen und geschichtlichen Lebens in ihrer eigentümlichen Sprach- und Schriftform dargeboten, das ist, kurz und bündig gesagt, Sarsowskys Leistung, mit der er sich bewußt von Hugo Winckler's transskribierten Texten unterscheiden will. Bei allem unleugbaren Verdienst, das diese sich um die Popularisierung der Dokumente erworben, sie verwischen doch immerhin deren Urbild, befördern dilettantische Bequemlichkeit und halten in kritisch philologischen Fragen so wie so nicht Stich. Transskriptionen gibt's freilich auch anderswo, z. B. indische von Th. Aufrecht, gotische von Wrede usw. Doch, dünkt mich, wird man im Babylonischen hierin neuerdings doch gar zu radikal. Geht doch Bruno Meißners Assyr. Grammatik 1907 so weit, überhaupt keinen Keil mehr zu drucken und das ganze große, so peinvoll schwierige Kapitel der Schrift mit wenigen Andeutungen zu streifen, ohne das jedes ernstere Studium dieser Sprache unfruchtbar bleiben muß. Das also hat Sarsowsky richtig empfunden, und, was wir ihm danken müssen, die Quellen selber unverfälscht wirken lassen. Doch ist er leider mit seiner Sachlichkeit ins andere Extrem gefallen und nüchtern und ernüchternd geworden, anstatt anregend und befeuernd zu wirken. Denn was soll das sonst heißen, daß man sich gegen Erläuterungen trotzig wehrt, die übrigens nichtsdestoweniger hie und da wie schüchterne Veilchen hervorgucken? So selbstverständlich sind die alten Inschriften denn doch nicht, auch für den Assyriologen nicht. Historiker und Alttestamentler sind vollends darauf angewiesen. Mit ein paar knappen Worten müßte gesagt werden, inwiefern jedes Denkmal Licht auf die Bibel wirft. Einschlägige Bibelstellen wären zu notieren, unentbehrliche gelehrte Literatur zu verzeichnen. Was sich von selbst versteht, nachdem Abel-Winckler 1890 u. a. damit vorangegangen sind: die Texte sind chronologisch geordnet. Bilder fehlen, wie sie musterhaft umsichtig und emsig in den von mir schon früher gewürdigten Altorientalischen Texten und Bildern 1909 zusammengetragen sind, und so auch neuerdings in Hunger-Lamers »Altorientalischer

Kultur«, 1912. Auch Bilder sind Urkunden und würden im Verein mit dem alten Wort die Belehrung harmonisch vervollkommnen. Jedenfalls sind Maßregeln, wie auf Seite 25 und 30, wo, statt einer Wiedergabe der Reliefs, mitten in die Keilformen hineingeschrieben ist «Figuren«, mehr als befremdlich. Ist das etwa auch Urkunde? Schorrs »kurzes Wörterverzeichnis« befriedigt leider nicht, schon darum nicht, weil es »kurz« d. h. viel zu kurz ist. Entweder man bringt ein exaktes Lexikon wie Abel-Winckler, Delitzsch u. a. oder gar nichts. Die Belege sind höchst unvollständig und allgemein, und doch fordert die Wissenschaft eine gewissenhafte Buchung sämtlicher wesentlicher Erscheinungsarten jeder Spezies. Auch hätten in einem der Bibel dienenden Lexikon die entsprechenden hebräischen Wörter reichlicher beigegeben werden können. Der Vergleich wäre zuweilen recht interessant und aufschlußreich. Falsch ist idu unter ʾ eingeordnet, während ידע ein פ״י ist! Die Bedeutung uššuru = Freispruch z. B. ist merkwürdig, weil dem hebräischen ישר nicht eigen. Im Assyr. ist der Begriff noch auf primitiver Anfangsstufe und bezeichnet ganz äußerlich objektiv die »Geradheit«, die »Richtung«, wächst aber auch schon in die Sphäre des Rechts und Gerichts[1]) hinein. ישר dagegen ist ein durchaus verinnerlichter, sittlicher Begriff geworden. In Tell Amarna, bei Assurbanipal usw. heißt malâku[2]) Rat pflegen, milku Rat, מלך aber viel allgemeiner und jünger »König sein«, und erst ganz spät, bei Nehemia 5, 7 und Daniel 4, 24 ist es unter aramäischem Einfluß zu der assyr. Bedeutung zurückgekehrt[3]). Milku weist in die patriarchalischen Zeiten, wo wie bei Homer und in Israel noch unter den Richtern (vgl. Richt. 20, 11) Ratsversammlungen über die großen Angelegenheiten entschieden. Šaâlu, Tell Amarna, zur Verantwortung ziehen, entspricht »inquirere« und dem altdeutschen »peinlich befragen«, aber nicht dem viel harmloseren שאל. Šadu, Amarna, heißt anders als שדה auch Berg. Derartiger Bemerkungen ließen sich viele machen, wenn nur die Belege sorgsamer vereinigt wären, auch für die Eigennamen, versteht sich. Setzt man z. B. neben Assarhaddons Pappa ein Πάφος, so wird der Name für viele sogleich lebendig, und man erinnert sich, daß das die Stadt Istars und Aphrodites, des Tammuz und Adonis ist, eine der wichtigsten Brücken vom Orient zum Occi-

[1]) Vgl. ganz ähnlich unser deutsches »recht«, lat. rectus, mit Compositis »aufrecht, richten, Richter, gerecht«. Aus directum wird fr. droit.

[2]) Der Moloch scheint demnach weniger ein königlicher als ein Gott des Rates zu sein, wie Pallas Athene.

[3]) Vgl. hierzu lat. consul, consilium.

dent in alter Zeit. Neben Dimaški (Sargon) fehlt דמשק. Nippur wird nur mit dem kargen Wort »Talmud« glossiert. Dieser soll aber ziemlich umfänglich sein, in unterschiedliche Traktate und Ordnungen zerfallen, und so wäre ein genaues Zitat hier wie anderswo recht sehr von Nöten gewesen. Sarsowsky notiert zu Machalliba, der von Sancherib genannten phönikischen Stadt König Lulis von Sidon, מחלך, Josua 19, 33., eine Stadt in Naftali. Aber das מ ist an dieser Stelle wohl מן, und חלב heißt sie. An sich wäre die Konjektur möglich, da assyr. p oder b im hebr. vor Vokal zu פ oder ב verschoben werden. Man erwartet dann aber Machalipa. Für pa und ba gibt es ja verschiedene Keilformen. Mithin ist Machaliba mindestens ungenaue Schreibung. Das hat aber bei fremden, phönikischen Eigennamen nicht so viel auf sich, und die Babylonier verwechseln wie die guten Sachsen p und b oft genug. Vielleicht liest man statt alu Machaliba: aluma Chaliba und vergleicht חלבה, Richt. 1, 31., welche Stadt im Verein mit Sidon, Akko und anderen phönikischen Siedelungen vom Stamme Ascher nicht bezwungen, wenn auch vorübergehend zinsbar gemacht wird*). חלבון oder Aleppo liegt zu weit von Sidon ab im Syrischen, um hier gemeint zu sein. Mâtu Amurri (אמרי) wird nur aus Adr. und Abp. belegt, kommt aber auch bei Sancherib II, 55 und Kyros vor. —

Anzuerkennen ist, daß außer den Quellen in Wincklers transskribiertem Textbuch 1909 von Sarsowsky noch andere, ebenso bedeutsame, weniger bekannte mitgeteilt worden sind, die seiner Sammlung sehr zur Zierde gereichen, vor allem der freilich stark beschnittene Kyroszylinder. Der kommt wie gerufen zu den pindarischen Hymnen jenes großen Unbekannten, den man schlecht und recht Deuterojesajas zu nennen gewohnt ist. יעבור שלום jubelt dieser (cap 41, 3) dem Helden zu, und »Frieden, Frieden« hallt es fröhlich wieder aus der Botschaft des Großkönigs, eine Verheißung köstlich wie ein erster Frühlingshauch und Sonnenstrahl in der winterlangen Nacht des babylonischen Elends: (v. 22) irubu salimîsch, (v. 24) Ummaniia rabschâtim ina kirib Babili ischâtticha schûlmanîsch, (Meine Truppenmassen breitete ich friedlich in Babel aus), v. 25 und 28 ina schalîmtim.

Mit einem Schlage war in die vom ewigen Blutbad assyrischer und babylonischer Tyrannen aufgeregte und verängstigte asiatische Welt eine Erscheinung getreten wie gar nicht irdisch, ein m i l d e r, gütiger[1]), gnädiger Sieger, der nicht wie seine Vorgänger die unglück-

*) *Vgl. hierzu jetzt die weiteren Ausführungen Sarsowskys im vorigen Jahrgang, S. 600f.* *M. Br.*

[1]) Diese Worte gebraucht Kyros selbst an dieser Stelle.

lichen Besiegten tötet oder auf Nimmerwiedersehen in ein fernes Land verpflanzt, der zuerst, wie später auch die römischen Staatsmänner, die Gottheiten seiner Völker gelten läßt und den Gott Israels neben Marduk[1]) anerkennt. Persische Humanität zieht ein. Eine neue Epoche hebt an. Wie Karl der Große im Mittelalter, ist Kyros ein strenger, unnachsichtiger Hort des Rechts: יוציא משפט (Jes. 42, 1 und 4). Das hat er freilich traditionell von den babylonischen Königen überkommen. Denn man muß es ihnen lassen, Raison hielten sie in ihren Staaten und haben energisch durchgegriffen. Kyros proklamiert: Mugallitim ul uscharschi; aber Nebukadnezar[2]) hat's schon vorher. Dann schildert Jesajas (42, 9) weiter, wie die fernen Küsten dem Wort des neuen Herrn entgegenharren, und der Denkstein erzählt sehr schön, wie aus Ehrfurcht vor »Kurâsch, Kâmbuzîa[3]) abil« die Könige alle, sogar die fernsten Zeltenbewohner, die Nomaden, huldigend nahen, des Großherrn Füße zu küssen, »aus allen Himmelsgegenden vom oberen zum unteren Meer.« Daß Babels Eroberung »schwer« gewesen, gesteht unser Monument, daß sie jählings im glücklichen, kecken Handstreich[4]) geschehen, meint Jesajas (cap. 47, 11) mit den Worten: פתאם, שאה לא תדעי und Herodot, Klio cap. 189—191, dessen anschauliche und schlichte Beschreibung zugleich das unheimliche Gastmahl Belsazars (Dan. cap. 5) zu bestätigen scheint: »Denn sie feierten gerade ein Fest und waren lustig und guter Dinge.« —

Mit Begierde sehen wir dem bereits angekündigten 2. Teil von Sarsowskys Denkmalen entgegen, der die mythologischen Texte enthalten soll. Da die Publikation auf alle Fälle notwendig und brauchbar ist, wird sie sich ja auch ohne Zweifel durchsetzen und damit den Zweck erreichen, den der Autor ihr bestimmt hat.

Berlin-Charlottenburg. S. Aschner.

---

[1]) Als König von Babel stellt er sich auf unserem Denkmal in Marduks Schutz, der ja kein persischer, nicht sein Gott ist.

[2]) »Friedensstörer duldete ich nicht.« Vgl. Sarsowsky S. 46 v. 49, Hamurabbi Rs. 24, 39. Auf Hamurabbi und Moses gingen erst neulich vergleichend Delitzschens »Ernste Fragen« ein. Alles in allem ist Moses immerhin humaner, sozialer, fortgeschrittener. Aber er ist ja auch jünger als der Babylonier und baut auf dessen Fundamenten.

[3]) Sein Vater war Kambyses.

[4]) Vielleicht nicht ohne Mitwissen einer babylon. Partei, da nach anderer Nachricht den Persern freiwillig geöffnet wurde. Jesaja 47, 11 nach Jeremias 51, 8.

Protokoll

über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am Dienstag, den 17. Juni 1913, vorm. 10 Uhr, im Büro des D.-I., G.-B., Berlin W. Steglitzerstr.

Anwesend die Herren Philippson, Vorsitzender, Adler, Baneth, Bloch, Brann, Cohen, Elbogen, Mittwoch, Porges, Sobernheim, Weisse, und Nathan, stellvertr. Schriftführer.

Entschuldigt die Herren Bacher, Blau, Freimann, Geiger, Guttmann, Kalischer, Kroner, Poznanski, Rosenthal, Schwarz, Simon, Simonsen und Steckelmacher.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung und erstattet den Geschäftsbericht: Es sind 88 neue Mitglieder beigetreten, so daß die laufende Nummer 1583 erreicht ist. Das Resultat wäre noch günstiger, wenn nicht die wirtschaftliche Krise auch unsere Propaganda ungünstig beeinflußt hätte.

Erschienen ist: Yahuda, Bachjas Herzenspflichten, arabisch; im Druck sind Blau, Papyri und Talmud; Elbogen, Synagogenkultus, fertig gedruckt bis auf die Noten; Maimonideswerk, Bd. 2.

Die Mitglieder haben das Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur erhalten. — 30 Exemplare des Werkes von Weißenberg, Die südrussischen Juden, vom Verfasser der Gesellschaft zur Verfügung gestellt, sind an die uns angeschlossenen Bibliotheken und die Mitglieder des Ausschusses verteilt worden.

Beim Corpus Tannaiticum teilt der Vorsitzende in Vertretung des abwesenden Herrn Prof. Guttmann mit, daß Horovitz-Breslau die Vorarbeiten für seine Sifre-Ausgabe bald zum Abschluß bringen und Krengel-B.-Leipa demnächst mit dem Druck des Seder Seraim der Tosefta beginnen könne. Baneth legt den Seder Seraim der Mischna vor, der bis auf einige Nachträge druckreif ist; der Druck kann spätestens Oktober 1913 beginnen und der ganze Seder Ende März 1914 erscheinen. Zum Zwecke der noch nötigen Vergleichung und der hierzu erforderlichen Photographierung von Mischnafragmenten soll Baneth im Auftrage der Gesellschaft nach Cambridge reisen.

Bei der Germania Judaica berichtet Brann, daß eine für die Schlußredaktion der Artikel des ersten Bandes anberaumte Sitzung

der Kommission wegen Verhinderung Freimanns nicht habe stattfinden können. Die Sitzung soll baldigst stattfinden, damit der Druck beginnen könne.

Zum Grundriß wird wegen Übertragung der Teilwerke »Geschichte der biblischen Literatur«, »Geschichte Israels«, »Das Judentum und die Religion der Babylonier«, »Das Judentum und die Religion der Ägypter«, »Das Judentum und der Parsismus«, und über die Fortsetzung der »Wirtschaftsgeschichte« von Caro, nach den Vorschlägen der Kommission Beschluß gefaßt.

Der Antrag, eine »Jüdische Stammes- und Volkskunde« in den Grundriß aufzunehmen, wird abgelehnt.

Die nächste Sitzung des Ausschusses und die Mitgliederversammlung sollen am Dienstag, dem 23. Dezemb. 1913, letztere abends 9 Uhr, in Berlin stattfinden.

Die Übernahme des Werkes von M. Balaban-Lemberg: »Die Verfassungsgeschichte der Juden in Polen« durch die Gesellschaft wird beschlossen.

Subventionen werden bewilligt: Herrn Altmann-Salzburg für sein Werk über die Juden in Salzburg; Herrn Grünwald-Sziget für seine Geschichte der Juden in Ungarn; Herrn Luncz-Jerusalem anläßlich seines Schriftstellerjubiläums; Herrn Last-Ramsgate für seine Ausgabe des Tam ha-Kesef; dem Verein »Mekize Nirdamim«; dem Verband für »Statistik der Juden«; Herrn Rosanes-Rustschuk für die Fortsetzung seiner Geschichte der Juden in der Türkei und Herrn Rosenthal-Berlin für die 2. Auflage des zweiten Bandes seines Werkes »Über den Zusammenhang der Mischna«.

Die übrigen Anträge werden abgelehnt.

Schluß $12^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien.*)

Von Dr. **M. Weissberg.**

I.

Lemberg als Heimstätte der galizischen Haskala.

Der bedeutendste Maskilimkreis war wohl der in Lemberg. Die allgemeine Weltlage war seiner Entwicklung günstig. Nicht minder die Lokaltradition. Die altberühmte Lemberger Großgemeinde wies bereits in früheren Jahrhunderten bedeutende Privatgelehrte und Rabbiner auf, welche tiefe Talmudgelehrsamkeit mit großem profanem Wissen vereinigten. Der Lemberger Privatgelehrte Henoch Hendel ben Schemarja (st. 1616), ein Zeitgenosse Jehoschua Falks, zu jener Zeit als Autorität anerkannt, bearbeitete in wahrhaft staunenswerter Vielseitigkeit: Caros Ritualkodex, die Werke fast aller Religionsphilosophen des Mittelalters, die Moraltheologen, Astronomen, Naturforscher jener Zeit und zog auch Algebra, Geometrie und Kalenderberechnung in den Bereich seiner schriftstellerischen Tätigkeit[1]). Der um dieselbe Zeit lebende, in jeder Beziehung ausgezeichnete Bruder des Verfassers der Ture-Sahab, Isaak ben Samuel ha-Levi — ebenfalls ein Lemberger Privatgelehrter, dann aber Rabbiner in Chelm und schließlich Vorsteher des Lehrhauses in Posen — ist Verfasser eines Jubelliedes, in welchem er poetische Diktion und Versmaß meisterlich handhabte. Derselbe erwies sich auch in seinen Schriften als ein vorzüglicher Grammatiker und he-

*) Von der philos. Fakultät der Universität Lemberg mit dem Hip. Wawelbergschen Spezialpreis gekrönt.

[1]) Caro, Geschichte der Juden in Lemberg. 1894. S. 137.

bräischer Stilist, sowie auch als ein logischer Denker, der den damals üblichen pilpulistischen Haarspaltereien abhold war[1]).

Die Affäre des Lemberger Gemeindevorstehers und Resch-Metibta Chajjim ben Isaak ha-Levi Reizes (1728), der durch eine an den damaligen Lemberger Erzbischof in lateinischer Sprache gerichtete Äußerung einen entsetzlichen Verdacht auf sich lenkte, der seinen und seines Bruders Märtyrertod zur Folge hatte, scheint für einige Zeit die Profanbildung bei den Lemberger Juden in Verruf gebracht zu haben[2]). Unter den Lemberger Rabbinern zeichneten sich durch besonderes Profanwissen aus: Zwi Hirsch ben Jakob Aschkenasi, auch Chacham Zwi genannt, dann der aus Zamość gebürtige Salomo ben Mosche Charach, der letzte unter polnischer Herrschaft gewählte Rabbiner Lembergs. In seinem (1761) erschienenen Werke מרכבת המשנה zum Jad ha-chasaka des Maimonides (Frankfurt a. O. 1771), welches ihn mit einem Schlage zum berühmten Mann gemacht hat, führt er in der Einleitung in eindringlichen Worten aus, wie nötig auch von religiösem Standpunkt aus betrachtet es sei, sich mit profanen Wissenschaften zu beschäftigen, da man nur mit ihrer Hilfe viele dunkle Punkte der talmudischen Wissenschaft erklären und erhellen könne[3]). Aber auch die neuerwachende hebräische Sprachwissenschaft hatte um die Neige der polnischen Zeit in Lemberg ihre Pflegestätte. Hier wirkte nämlich im dritten Viertel des XVIII. Jahrhunderts Rabbi Aron Mosche ben Zwi Lwów, auch Aron Mosche Greiding genannt, Verfasser der gereimten Grammatik „שירה חדשה" (Żołkiew 1764) und der vollständigen hebräischen Grammatik „אהל משה" (ib. 1765)[4]). Die ersten Vorboten der westlichen Haskala erschienen in Lemberg kurz nach dem Zustandekommen der Okkupation in den

[1]) Caro, Gesch. d. J. in Lemb., 149 ff.
[2]) Das. S. 104.
[3]) Das. S. 133.
[4]) Haschachar, Jahrgang 5637. Beilage. S. 28.

achtziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts. Es waren dies die Lehrer der neubegründeten jüdischen Normalschulen mit dem berühmten zum Inspektor ernannten Herz Homberg an der Spitze. Homberg, der Hauslehrer der Kinder Mendelssohns und Mitglied des Berliner Biuristenkreises, stellte selber auf dem einfachsten Wege die Verpflanzung der Berliner Haskala nach Galizien dar. Daß weder der Lehrkörper noch der Herr Schulrat bei den Juden in Lemberg oder auch sonst in Galizien Anklang fanden, und daß die wohlhabenden jüdischen Familien es vorzogen, lieber große Geldstrafen zu leisten, als ihre Kinder in die josephinischen Schulen zu schicken, möge man anderswo nachlesen[1]).

Mittelschüler jüdischer Konfession gab es damals in Lemberg gar wenige und zwar ausschließlich den ärmsten Schichten angehörende. Der Knabe Isak Ruben Pinkas, der mit gutem Erfolge die Normalschule absolviert hatte, trat ins Gymnasium ein, trug hier aber die jüdisch-polnische Kleidung, weshalb er von seinen Mitschülern ausgelacht wurde. Seine Eltern waren zu arm, ihm ein passendes Gewand zu verschaffen. Die wohlhabenden Israeliten mochten ihn wohl nicht unterstützen, da sie Feinde der Schule waren. Da wandte sich der Knabe (Oktober 1787) direkt an Josef II. Der Kaiser übergab die Bittschrift der Hofkanzlei, beziehungsweise der Studienhofkommission. Hier referierte über sie der bekannte Abt von Braunau, Birkenstein, zu Gunsten des Knaben, und dieser erhielt eine »ehrbare« Kleidung auf Kosten der galizisch-jüdischen Gefällskasse[2]).

Die um Homberg sich gruppierenden Lehrer, sowie die wenigen jüdischen Studierenden waren die ersten »Deutschen« — so nannte das Volk die der Aufklärung sich zuneigenden Israeliten, welche zugleich die deutsche Tracht annahmen — in Lemberg, wohl auch in ganz Galizien. Doch waren dies

[1]) Rocznik Żydowski 1906 S. 118—158. Dr. M. Balaban: Herz Homberg u. die josephinischen Schulen.

[2]) Neuzeit, 1894. S. 1894. S. 314.

nur offiziöse »Deutsche«. Um jene Zeit erschien aber in Lemberg ein echter Deutscher jüdischen Glaubens, der à la petit maître gekleidet war und sich in die beste Gesellschaft einzuschleichen verstand. Es war dies ein schlesischer Jude, namens Goldschmidt, ein Abenteurer und Glücksritter, der sich bei den Behörden so beliebt zu machen wußte, daß man ihm eine einträgliche Stellung bei der Salinenverwaltung mit 4000 fl. Gehalt und eben so viel Tantièmen anvertraute[1]).

Die »Deutschen«, das »Deutsche«, bedeutete damals den Einen, den religiösen und bürgerlichen Fortschritt, den Anderen die Ketzerei. Die deutsche Häutung kam aber auch bezüglich des Äußeren nicht plötzlich, unvermittelt, sondern stufenweise. Man begann mit der Kürzung des Chalat, bis er sich dem deutschen, eigentlich internationalen, Gehrock näherte. Dann kam die Kürzung der Seitenlocken. Der erste Schritt! Die Beinkleider wurden nicht mehr in die Stiefelschäfte gesteckt, sondern über den Stiefeln als Pantalons getragen. Mancher Maskil war draußen in Leipzig, Berlin und Wien echtester Deutscher. Kaum hatte er aber nach Jahren das Weichbild der Vaterstadt betreten, so zog er sofort wieder das »jüdische« Gewand an. — Endlich, nach Jahren der Heuchelei, veranstaltete man einen großen Empfang, die Gäste strömten herbei. Ihrem entzückten Blick enthüllte sich in tadellosem deutschen Anzug und Zylinder der Hausherr — der Deutsche war fertig. Im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts ist der Lemberger Maskilimkreis schon bedeutend größer. Es gab damals bereits viele autochthone Maskilim, die besten Mannen der galizischen Haskala: Salomo Loeb Rapoport, Jehuda Loeb Mises, Isaak Erter, die beiden Jolles, Vater und Sohn, Benjamin Hirsch Natkes. Daneben gab es auch viele »Deutsche« mit großem hebräischen Wissen, z. B. den berühmten, außeror-

[1]) Przewodnik liter. i nankowy. (Litterar-wissensch. Führer), Jahrg. 1895. S. 944 und 1070.

dentlich reichen Arzt Dr. Jakowka Rapaport, den Verfasser des in klassischem Hebräisch geschriebenen Werkes עלים לתרופה, in welchem er die Inoculation empfiehlt, die von mehreren Rabbinen als Teufelswerk verschrieen worden war. Der Maskilimkreis wurde durch die allerdings nicht zahlreichen israelitischen Hörer der jur. Fakultät der Universität Lemberg (auf 320 Hörer : 4 Juden) vergrößert, welche sich nicht nur als deutsche, sondern auch als hebräische Schöngeister hervortaten. Sie sind bei allen zu Ehren der Vorgesetzten arrangierten Schulfeiern die begehrtesten Hauspoeten, glänzen auch als geschätzte Mitarbeiter der deutschen Organe der damaligen Lemberger Intelligenz: der »Mnemosyne«, der Lemberger Zeitung etc., in welchen Abraham Natkis, Meir Letteris und Markus Rapaport in poetischer und prosaischer Form allgemeine und jüdische Themen behandeln[1]).

Neben der Maskilimpartei begannen sich in Lemberg am Ausgange der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts auch die Chassidim zu regen. Hatte doch Lemberg durch die Diskussion, welche in seinen Mauern am 10. Juli 1759 zwischen Frankisten und Rabbaniten stattgefunden hatte, bei der Entstehung des Chassidismus Gevatter gestanden. Es entstand hier nun eine neue Art von Chassidim, die Chidduschim, für welche ein reicher Parteigenosse, Berl Glanzer, eine prächtige »Klaus« gründete. Um sich auch das Wohlwollen der Partei der Zukunft, die mit Hilfe der damals »lichtfreundlichen« Regierung erfolgreich gegen alle Minjanim Front machte, welche von »der Schwärmerei« verdächtigen Personen gegründet waren, zu sichern, widmete er auch eine hohe Summe für den am Beginn der vierziger Jahre in Angriff genommenen Bau des israelitischen Tempels in Lemberg. Tempel nannte man damals in slavischen Landen die neumodischen Bethäuser der aufgeklärten Juden, während man die Gotteshäuser der älteren jüdischen Generation, wie bisher, »Schulen« oder »Lehrhäuser« (Bote-

[1]) Vgl. Mnemosyne 1824—1828.

Midraschim) nannte. Gegen 1840 bildeten bereits die gebildeten Juden den wichtigsten Teil des Lemberger Theaterpublikums. Der Reisende Kohl will damals während einer Vorstellung der »Jungfrau von Orleans« im Lemberger Stadttheater im Parterre eine wahre Flut dunkler Chalats, in den Logen eine Masse glänzender Perlenbinden gesehen haben[1]).

Jede jüdische Renaissance beginnt mit einer Rückkehr zur Urquelle, zur Bibel, die im polnischen Ghetto ja so sehr vernachlässigt wurde, daß man sogar Bibelverse nach den Dezisoren zitierte, bei welchen sie erwähnt wurden. So war es auch mit der galizischen Haskala. Als es sich nur im Herzen Galiziens, in Lemberg, zu regen begann, entstand hier eine ganze Reihe von Bibellehrern — Poßuk-Melammedim, welche in die biblische Welt, in die Welt der Natur, der Einfalt, der Idylle, in den biblischen Stil zurückführten. Die Poßuk-Melammedim, welche sich bald in ganz Galizien ausbreiteten, waren zugleich die unermüdlichen Apostel der Haskala. Lemberg hatte mehrere solche Melammedim, deren Namen eng mit der Geschichte des jüdisch-galizischen Humanismus verwebt sind: im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts Rabbi Benjamin Natkis, den so genannten »Nabi«, — man nannte ihn »Nabi« (Prophet), weil er seine Schüler meistenteils mit den Propheten bekannt machte, — der die Ursache des ersten Maskilimrummels wurde; zwischen 1830—1870 den gediegenen Gelehrten und Dichter Nachman Isaak Fischmann und den berühmten Grammatiker Mose Enser.

Die Kämpfe zwischen Fortschritt und Herkommen, welche den größten Teil des XIX. Jahrhunderts hindurch das galizische Judentum durchtobten, wurden am heftigsten in Lemberg ausgetragen und waren typisch für ganz Galizien.

[1]) Der Chalat war damals der Hauptbestandteil der Kleidung der polnischen Juden, die Perlbinde der Hauptschmuck der polnischen Jüdinnen. Vgl. auch Schnür Peplowski, Cudzoziemcy w Galicyi, Lemberg 1898, S. 218.

Sie waren weniger der Kampf zweier Weltanschauungen, — obwohl auch dieser Gesichtspunkt nicht übersehen werden soll — als ein Kampf zweier Gesellschaftsgruppen. Von der einen Seite der Rabbiner- und Parnassimadel, die »seidenen« Juden, die »Mejuchoßim«, meistens das Produkt der vor dem »Rozbiór«[1]) herrschenden Zustände, welche im alten Polen die höchste Geltung im Ghetto besessen hatten; andererseits die sich allmählich heranbildende Aufklärungsaristokratie: das Produkt der Zustände seit 1773. Die heftigsten Zusammenstöße zwischen beiden Gruppen fanden 1815 und 1848 statt. An der Spitze der Lemberger Gemeinde stand seit 1805 Rabbi Jakob Ornstein. Dieser Mann, welchen die Maskilim als den »Großinquisitor« von Lemberg, als Ignoranten, Plagiator und Finsterling verschrieen, war in Wahrheit einer der größten Rabbiner, welche das polnische Judentum je hervorgebracht hat. Er verband ein ungeheures enzyklopädisches Wissen auf dem Gebiete der Talmudliteratur mit großem Reichtum und stolzem unabhängigem Sinn — ein wahrer jüdischer Kirchenfürst! Davon zeugt folgender ihm zugeschriebener Ausspruch. Als ihn einst seine Umgebung fragte, warum sein seliger Großvater, Rabbi Mordechai Seëb, der durchaus nicht als »Baal-bechi«, als ein zu Tränen rührender Redner, wörtlich: als ein »Mann des Weinens« galt, sogleich beim Beginn der üblichen Derascha am Schabbath-Schuba die Zuhörer zu Tränen hinriß, während bei seiner, des notorisch großen Baal-bechi, Predigt jedes Auge trocken bleibe, antwortete er: »Mein Großvater war arm, ihr aber reich, da weintet ihr aus Mitleid; jetzt seid ihr arm, ich aber der G'wir, da kann ich meine Tränen nicht zurückhalten«. Dem entsprechend betrachtete Rabbi Jakob Ornstein sein Amt lediglich als eine Ehrenpflicht zur Lösung einer Aufgabe. Während der 40jährigen Dauer seines Amtes verzichtete er auf jedes Gehalt. Obwohl er kein entschiedener Feind jeder Bildung

[1]) Die Teilung Polens.

war, insofern sie in jüdischem Gewande erschien — schrieb er doch selbst ein ganz einwandfreies, an die spanische Schule sich anlehnendes Hebräisch, verkehrte er doch auch mit einigen gemäßigten Maskilim: mit Meïr Letteris, Jakob Samuel Byk und mit dem »Nabi«, der in seinem Hause als Hauslehrer aus- und einging — so war er doch ein grundsätzlicher Gegner der Berliner Haskala, jener oft allzu radikalen Bewegung, welche nach fremden Mustern »Bildung und Fortschritt« aufdrängen wollte. So trat er denn aller Neuerungssucht entgegen und lehnte sogar Josef Perls, des großen Reformators in Tarnopol, Anerbieten ab, in Lemberg eine jüdische Schule nach dem Muster der Tarnopoler gründen zu lassen. Die einzige Opposition im jüdischen Lager gegen den allverehrten R. Ornstein bildete der um den jungen Gelehrten Salomo Löb Rapoport sich gruppierende winzige Maskilimkreis. Von dem Tone, der hier gegen den ehrwürdigen Rabbi herrschte, zeugt am besten der Umstand, daß Rapoport jedermann, der es hören wollte, die Quellen nachwies, denen Ornstein seine 1809—1811 gedruckten »Chidduschim« über den Schulchan Aruch entnahm. Nun kamen noch zwei Umstände hinzu: Josef Tarler, eines der wichtigsten Mitglieder des Lemberger Maskilimkreises, der geistige Ahnherr des größten neuhebräischen Satirikers, Isaak Erter, den wir noch näher kennen lernen werden, hatte infolge der Verfolgungen seitens des berühmten Chassidimrabbis, Rabbi Elimelech von Dynow, sich taufen lassen; ein anderes Mitglied aber, der Nabi, wie oben erwähnt, Bibellehrer im Hause des Gaon, hatte eines Tages hier, im Sanktissimum des alten Herkommens, ein kleines Büchlein, die hebräische Übersetzung einer philosophischen Schrift von Mendelssohn, zurückgelassen, welche dem Hausherrn in die Hand fiel. Das schlug dem Faß den Boden aus. Im ganzen konservativen Israel begann es zu gähren. An einem Morgen des Jahres 1816 fand man an der Hauptsynagoge in Lemberg einen Bannbrief angeklebt, der vor

allem gegen Salomo Loeb Rapoport und Hirsch Natkes „שני אנשים צעירים ומפורסמים לגנאי" gerichtet war und ihnen vorwarf, daß sie öffentlich die Tora אשכנז ללשון übersetzen, den »Biur« von Moses Dessau lernen und ihren Genossen und Bekannten raten חכמות ולשונות שונות zu lernen. Es ist noch heute nicht erwiesen, ob Ornstein selbst den Bann geschleudert oder davon gewußt hat. Jedenfalls ist er von seiner Umgebung, von seinen Anhängern, ausgegangen. Die Maskilim beschwerten sich nun über den greisen Rabbiner, weil er ohne Erlaubnis der Regierung den folgeschweren Schritt getan habe. Der Rabbiner, der behauptete, von nichts gewußt zu haben, wurde verurteilt, in einer deutschen, in der Hauptsynagoge abzuhaltenden Predigt den Bann zu widerrufen und zu erklären, das Studium der deutschen Sprache und der modernen Wissenschaft sei nach den mosaischen Satzungen erlaubt. Eine reindeutsche Predigt ging aber über die Leistungsfähigkeit des altpolnisch gebildeten Rabbiners weit hinaus. „היולד גוי פעם אחת? והפה שאסר ללמוד אשכנזית איך יתיר?" Hier war guter Rat teuer. Da verfiel man auf folgenden Ausweg. Der Rabbiner verfaßte die anbefohlene Predigt. Vor dichtgedrängtem Auditorium und in Gegenwart des Regierungsvertreters las er sie mit leiser Stimme vor. Neben ihm stand auf der Erhöhung der beeidete Dolmetsch der hebräischen Sprache, welcher jeden größeren Passus laut wiederholte und erklärte. Hinter dem Rabbiner aber stand — so erzählt man — einer der späteren großen Leuchten der Haskala, Juda Löb Misis, nach einer anderen Sage, ein kleiner jüdischer Diurnist am Lemberger Magistrat, und rief dem Rabbiner zu: »Lauter, Rabbi«! Daß dieser betrübende Vorgang dem Judentum, vor allem aber den Maskilim, nicht zur Ehre gereichte, liegt auf der Hand. Die Kluft zwischen den Fortschrittlern und den Konservativen wurde nur noch vertieft. An die fünfzig Ehepaare mußten, dem Willen der Eltern gemäß, auseinandergehen, weil die jungen Eheherren ketzerischer Sym-

pathien verdächtig waren. Auch Juda Löb Misis mußte sich von seiner Frau scheiden lassen. Das weitere Vorgehen der Maskilim gegen den persönlich hochachtbaren R. Ornstein war ebenso kleinlich, ja bubenhaft. Die Kritik verband sich mit Bekiut (Belesenheit) und Charifut (Scharfsinn). Blatt für Blatt gingen sie seine Bücher durch, versahen sie mit höhnischen Randbemerkungen und Hinweisen und schickten die so präparierten Exemplare dem greisen Rabbiner ins Haus. Sie verdächtigten diesen außergewöhnlich gelehrten und charaktervollen Mann als einen Plagiator und literarischen Dieb, ihn, den alle Welt als den Inbegriff der höchsten Talmud-Weisheit verehrte und vergötterte. In der Tat war auch sein eigenes Selbstbewußtsein nicht gering. Dem eigenen Reichtum an Wissen gegenüber erschien ihm jeder gewöhnliche Talmudgelehrte als ein zu unendlicher Bescheidenheit verpflichteter Anfänger. Schon die Veröffentlichung seines Hauptwerkes ישועות יעקב, dieser Enzyklopädie von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, reichte hin, ihm den Titel eines unerreichten Gaon (גאון הגאונים) zu sichern. Die erlittene Verunglimpfung kränkte ihn tief. Eines Tages — er war gerade zwischen dem Anlegen der Hand- und Kopf-Tephillin — fand man ihn tot in seinem Studierzimmer. Trotzdem er hoch betagt war, schrieb man seinen Heimgang den Maskilim zu, wodurch der Haß gegen die importierte Aufklärung nur noch verschärft wurde. Nichtsdestoweniger wuchs die Maskilimpartei in der Folge immer mehr an. Zu Beginn der vierziger Jahre übernahm sie bereits die Leitung der Gemeinde und ging an die Gründung moderner Gemeindeinstitutionen. 1845 entstand die jüdisch-deutsche Schule, 1846 wurde der jüdische Tempel errichtet, dessen Bau von den höchsten Kreisen tatkräftig gefördert wurde[1]). Als Direktor und Prediger wurde der bisherige Rabbiner in Hohenems, Abraham Kohn, berufen, der auch dazu ausersehen war, die Stelle des verstorbenen Ornstein

[1]) Jahrbuch für Israeliten für das Jahr 1848, S. 21 ff. Wien 1848.

als Kreisrabbiner einzunehmen. Rabbiner Kohn, der am 11. Mai 1844 seine erste Predigt in der Vorstädter Synagoge abhielt und mit Gubernialdekret vom 24. Oktober 1846 (Z. 60.576) zum provisorischen Kreisrabbiner bestellt wurde, war ein hochgebildeter, charaktervoller Mann von sehr mäßiger talmudischer Bildung. Als ein geeigneter Nachfolger des Gaon Jakob Ornstein konnte er daher nicht angesehen werden. So wurde sein Leben in Lemberg ein wahres Martyrium. Seine Wirksamkeit ist eines der dunkelsten Kapitel in der Geschichte der galizischen Judenheit. Seine Person wurde der Mittelpunkt heißer Kämpfe zwischen Maskilim und Konservativen, während deren Verlaufes die letzteren vor keinem Mittel zurückschreckten. In ausführlichen Petitionen an die Regierung wurde dem neuen Rabbiner vorgeworfen, daß sein talmudisches Wissen ungenügend und seine Lebensführung irreligiös (will heißen: antirituell) sei. Daher fehle ihm auch das Vertrauen der jüdischen Massen. Das taktlose Benehmen eines Gemeindefunktionärs den Petenten gegenüber und der Umstand, daß Kohn in seinen Predigten mannhaft gegen verschiedene zeitgenössische Mißbräuche auftrat, wobei manche allerdings eine reinpersönliche Note heraushören mochten, vermehrten den Hader. Als die Petitionen nichts fruchteten, schritten die Fanatiker zu roher Gewalt. Am 23. April 1848 wurde die Wohnung des Rabbiners von einer aufgehetzten Menge mit Steinen beworfen, am 14. Juni wurde er selber auf offener Straße mißhandelt. Durch alle diese Vorgänge wurde die unendliche Langmut des edlen Mannes nicht erschüttert. Nach wie vor nahm er sich der Unterdrückten an. Einen der Fanatiker, die ihn selber wegen Fälschung der Matrikel verklagt hatten, befreite er durch seinen Einfluß aus der Haft. Durch mehrere Audienzen in Wien setzte er im Jahre 1848 die Aufhebung der beschwerlichsten Judensteuern durch. Nichtsdestoweniger geschah das Unerhörte. Samstag, den 2. September 1848,

hielt Kohn eine Predigt über das Thema: »Du sollst nicht morden«. Mittwoch, den 6. September, schlich sich ein verworfenes Werkzeug der Fanatiker in die Küche des Rabbiners, unter dem Vorwande, sich eine Zigarre anzünden zu wollen, und schüttete Gift in die für die Rabbinerfamilie bestimmten Speisen. Einen Tag darauf hauchte der Rabbiner seine Seele aus. An dem Leichenzuge nahm die ganze Nationalgarde samt dem Nationalrate, deren Mitglied der Verblichene gewesen war, Anteil. Wegen Anstiftung zum Morde wurden außer dem gedungenen Bösewicht noch Naftali Hirz Bernstein, ein Urenkel des ersten galizischen Landesrabbiners, und Hirsch Ornstein, ein Enkel des letzten Lemberger Rabbiners, verhaftet. Nach einigen Monaten wurden alle aus Mangel an Beweisen freigelassen. Die Namen der Beschuldigten und die öffentliche Meinung weisen darauf hin, daß der meuchlings Ermordete, die Haskala überhaupt, besonders von der in ihrem Einfluß bedrohten alten Rabbinerariſtokratie gehaßt wurde. Zu den Hauptgegnern Kohn's gehörte bei alldem aber auch einer der gediegensten Lemberger Maskilim jener Zeit, Meier Münz, welcher einen guten deutschen Stil schrieb und später viele Broschüren zum allgemeinen Besten seiner Glaubensbrüder herausgab. Dieser Meier Münz war der deutsche Sekretair jener kleinen, aus fünf Personen bestehenden Gesellschaft, die sich zum Ziel gesetzt hatte, Kohn lebendig oder tot aus Lemberg fortzuschaffen[1]). Zum Glück sind andere Momente aus der Geschichte der Lemberger Juden im Jahre 1848 eher geeignet, uns mit ihrem Juden- und Menschentum auszusöhnen. Die Freiheitsbewegung, an der die Lemberger Juden hervorragenden Anteil nahmen — der erste, welcher in den Lemberger Barrikadenkämpfen, November 1848, sein Leben einbüßte, war der jüdische Unterlehrer an der neugegründeten israelitischen Schule, Iggolnitzer —

[1]) Gerson Bader im Jüdischen Kalender für das Jahr 5669 (1909). Lemberg 1908/9, S. 77.

zeitigte die ersten Blüten der Verbrüderung zwischen Juden und Polen. Das von Mendel Mohr herausgegebene Organ der damaligen breiten Schichten der jüdischen Bürgerschaft, die »Zeitung«, verurteilt in den schärfsten Worten den Einzelfall, in dem ein Jude in Podhajce an dem Überfall ruthenischer Bauern auf die dortigen Polen teilgenommen hatte und schloß seine Betrachtungen mit folgenden Worten: »Meint ihr denn, daß in dem Namen Polen etwas so Schreckliches liegt? Das ist ganz falsch. Mit Polen meint man die Menschen, die hier in Polen geboren sind. Nun sind wir ja auch Polen! — Ihr seht doch, daß es hier am ruhigsten ist, ruhiger wie in allen Ländern. Daraus könnt ihr wissen, daß die Polen keine Revolution machen und unter dem Kaiser stehen wollen. Wer hat den Kaiser gebeten, man solle uns gleiche Rechte geben mit Christen? Polnische Edelleute. Und dennoch gibt es noch einige schlechte Menschen unter uns, welche die Polen mit Gewalt gegen uns reizen wollen. Schande über sie!« — (»Zeitung« No. 13, Freitag, 28. Juli 1848).

Am 31. Juli 1848, am Jahrestage der Hinrichtung der nationalen Helden Wiśniowiecki und Kapuściński, fand im Lemberger Tempel in Gegenwart der Nationalgarde, der studentischen Jugend, sowie auch zahlreicher jüdischer und christlicher Damen, eine Andacht statt, bei welcher für die Seelen der beiden Märtyrer das El mole rachmim vorgetragen wurde. An der Kollekte zu Gunsten der Witwe Kohn beteiligten sich die Christen in eben so werktätiger Weise wie die Juden. Ein christlicher Hauseigentümer räumte sogar der verwaisten Rabbinerfamilie unentgeltlich eine große Wohnung ein. Das fernere Verhältnis zwischen Maskilim und Konservativen in Lemberg im Laufe des XIX. Jahrhunderts — und nach dem Muster Lembergs in ganz Galizien — verlief mit dem Eintritt der galizischen Juden ins politische Leben in den Bahnen parlamentarischer Formen. Den ersten unbewußten Angliederungsversuchen an die kultivierten Landesbewohner im Jahre

1848 folgten 1860, 1870, 1880 planmäßige Aktionen. 1869 entstand in Krakau der »Izraelita« (»Israelit«), 1877 in Lemberg Bernhard Goldmanns »Zgoda« (»Eintracht«), 1883 hierselbst die »Ojczyzna« (»Vaterland«). Alle diese drei Wochenblätter predigten die Verbrüderung zwischen Juden und Polen. Auch der im Jahre 1869 in Lemberg entstandene deutschgeschriebene »Israelit« widmete in seinem II. Jahrgange viele Artikel der Frage: wie die Juden in Galizien am besten nationalisiert, das heißt der polnischen Gesellschaft angegliedert werden können. Der 1878 in Lemberg abgehaltene israelitische Gemeindetag erneuerte das bereits in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts aufgestellte Projekt der Gründung einer Rabbinerschule und eines jüdischen Lehrerseminars in Galizien. Gleichzeitig mit der Differenzierung der Maskilim zu einer jüdisch-polnischen Partei entstand in Lemberg eine jüdisch-nationalistische Partei, welche sich bald über das ganze Land verbreitete. Die Kämpfe, welche 1815—1885 zwischen Maskilim und Konservativen ausgetragen wurden, werden seit damals zwischen »Polen jüdischen Glaubens« und den Nationaljuden ausgefochten. Die letzteren sind eine dem alten überlieferten Judentum treu anhängende Masse. Sie nehmen aber, weil sie an dem polnisch-nationalen Leben sich nicht beteiligen, als solche keinen nennenswerten Anteil an dem öffentlichen Leben.

(Schluß folgt.)

Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern.

Zusammengestellt und erläutert von A. Z. Idelsohn.

Die vorliegende Zusammenstellung der Aussprachsweisen des Hebräischen, wie sie bei den Juden in den verschiedenen Ländern beim gottesdienstlichen Vortrag und in der Umgangssprache üblich sind, ist aus einer anderen Arbeit hervorgegangen. Seit mehreren Jahren nämlich, arbeite ich an einer Sammlung sämtlicher Synagogengesänge der verschiedenen Juden der Diaspora und bin durch wiederholtes Hören derselben Texte auf die verschiedenartige Aussprache des Hebräischen aufmerksam geworden. Ich habe mich daher bemüht, die Verschiedenheiten der Aussprachsweisen festzustellen, und als ich für das Phonogramm-Archiv der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien und für das Archiv der Kgl. Universität zu Berlin von den Synagogen- und Volksgesängen der orientalischen Juden Aufnahmen machte, habe ich dabei auch die verschiedenen Aussprachen des Hebräischen berücksichtigt. Diese Aufnahmen befinden sich nun in den genannten Archiven.

Als Resultat meiner Untersuchungen ergab sich, daß man neun Aussprachen deutlich unterscheiden kann, und zwar: 1. eine jemenitische, 2. eine persische, 3. eine daghestanische, 4. eine aschkenasische (die aus der süddeutschen, polnischen und litauischen Abart besteht), 5. eine babylonische, 6. eine samaritanische, 7. eine sephardische (mit einer syrischen und balkanischen Abart), 8. eine marokkanische und 9. eine sog. portugiesische Aussprache.

Von diesen Gattungen habe ich 4. 6. 7. und 9. in ihrer Heimat selbst untersucht, 4. in Polen, Litauen und Deutschland, 6. in Nablus, 7. in Syrien, Ägypten und der Türkei und 9. in verschiedenen portugiesischen Gemeinden in Europa.

Die Gattungen 1. 2. 3. 5. und 8. habe ich in Jerusalem kennen gelernt, wo dieselben bekanntlich durch geschlossene Gemeinden vertreten sind. Meine Untersuchungen habe ich durch Phonogrammaufnahmen[1]) bestätigt und durch Abhören neuer Ankömmlinge geprüft.

Auf diese Weise glaube ich die allgemein üblichen Aussprachen des Hebräischen festgestellt zu haben, denn die angeführten 9 Gattungen umfassen so ziemlich die ganze Judenheit der Diaspora einschließlich der Samaritaner und repräsentieren die Zentren, welche die Juden im Verlaufe ihres Exils in verschiedenen Ländern geschaffen haben.

So hat sich eine geschlossene Gruppe der:

1. jemitischen Juden gebildet. Diese Juden, ursprünglich über die arabische Halbinsel zerstreut, wurden von Muhammed unterdrückt und bis zum äußersten Süden, bis Jemen, verdrängt. In Jemen scheinen die Juden schon in alter Zeit in größerer Anzahl ansässig gewesen zu sein, wo sie auch zeitweilig ein unabhängiges Fürstentum bildeten[2]). Wann sie nach Jemen kamen und ob sie ununterbrochen dort ihren Wohnsitz inne hatten, läßt sich geschichtlich, aus Mangel an historischen Denkmälern, nicht nachweisen[3]).

---

[1]) Für das Wiener Phonogramm-Archiv habe ich Aufnahmen von der jemenitischen, persischen, babylonischen, sephardischen resp. syrischen und balkanischen, samaritanischen und marokkanischen Aussprache gemacht, deren Platten ich im folgenden nach der Numerierung des Phon.-Archivs angebe. Für das Berliner Phon.-Archiv habe ich bis jetzt Aufnahmen von der jemenitischen, babylonischen, samaritanischen, marokkanischen und asckenasisch-litauischen Aussprache gemacht, die ich hier nach meiner Numerierung zitiere.

[2]) Vgl. Graetz, Geschichte der Juden, B. IV, Kap. 3 ff.

[3]) Körperliche Bildung, Physiognomie, Haarwuchs und Farbe,

Wie aus ihrem hebräischen Schrifttum zu ersehen ist, pflegten sie bis zur Zeit der Kreuzzüge mit Palästina, Ägypten und mit Persien und Babylonien geistigen und geschäftlichen Verkehr[1]), welcher aber durch die Kreuzzüge und die politischen Wirren unterbrochen wurde und erst etwa seit dem 18ten Jahrhundert allmählich wieder begonnen[2]) hat.

Es scheint aber, daß die Jemeniten aus dem arabischen Sprachgebiet niemals herauskamen[3]); wie denn auch ihre Umgangssprache arabisch ist und eine gewisse Heiligkeit errungen hat[4]).

Sie haben die Konsonannten ב, כ, פ und das Kamez gadôl ָ = o, trotz des Fehlens derselben im Arabischen, aufrechterhalten. Dagegen stehen sie mit ג = djimal gegen alle Aussprachen einzig da. Bemerkenswert ist die jem. Aussprache dadurch, daß sie neben der babylonischen Aussprache (vgl. 5) alle Konsonannten und die doppelartige Aussprache von ת, פ, כ, ד, ג, ב sowohl als alle Längen und Kürzen der Vokale verwertet und nuanziert[5]).

---

ebenso geistige Eigenheiten, Sprechstimme, Gesangstimme und Gesangsweise deuten auf eine Verwandtschaft mit den Abessiniern hin, wie denn auch Jemen Jahrhunderte hindurch zu Abessinien in engen Beziehungen stand.

[1]) Binjamin aus Tudela berichtet: ובאים שם מאותם היהודים אשר בארץ עדאן רבים לארץ פרס וארץ מצרים.

[2]) Vgl. Eben Saphir, I, Lyck 1862, Kap. Jemen; W. Bacher, Der südarabische Siddur J. Q. R. XIV, 1912, Die hebr. u. arab. Poesie der jem. Juden, Budapest 1910, Einleitung; A. Z. Idelsohn יהודי תימן ומוסיקותיהם, Jerusalem 1908. — Um die Mitte des 18ten Jahrhunderts kam der berühmte Kabbalist R. Schalom Misrachi Schar'abi aus Jemen nach Jerusalem (gestorben 1773).

[3]) Ob nun die jem. Juden aus einem aramäischen Sprachgebiet herstammen, wie manche behaupten wollen, bleibe dahingestellt.

[4]) Die in arabischer Sprache verfaßten Gedichte sollen kabbalistische Themen behandeln, daher weigerten sich die Sänger, sie in den Phonographen hereinzusingen.

[5]) Die jem. Aussprache ist in den Platten Nr. 1160, 1150,

Der jemenitischen Aussprache am nächsten steht die:

2. hebräische Aussprache der persischen Juden in die auch die Aussprache der bucharischen Juden einbegriffen ist. In Persien tauchten Juden schon nach der Zerstörung des ersten Tempels auf, wie aus den Büchern Esra, Nehemja und Esther, sowie aus den Elephantine-Papyri zu ersehen ist. Auch in bezug auf die ältere Geschichte der Juden in Persien fehlen historische Dokumente. Sicher ist indessen, daß die Juden seitdem Persien niemals mehr verließen. Sie standen demnach ununterbrochen unter dem Einfluß der persischen Sprache, weichen aber doch in der Aussprache der hebräischen Konsonanten von der der persischen Sprache vielfach ab. Es fehlen nämlich die emphatischen Laute ח, ט, ע, ק, welche gleich ה resp. כ, ת, א, פ ausgesprochen werden. (Vgl. Tab. 2.) Wiewohl Persien an Babylonien grenzt und zwischen diesen Ländern immer ein sehr reger Verkehr war, blieben die persischen Juden, hauptsächlich im Süden Persiens, von der babylonischen Aussprache unbeeinflußt. Die Umgangssprache ist persisch[1]).

Der persischen Aussprache verwandt ist die:

3. der daghestanischen Juden, Bergjuden, genannt. In den kaukasischen Gebirgen wohnend, sollen sie nach ihrer eigenen Überlieferung die Nachkommen der zehn Stämme sein[2]) — diese Tradition haben übrigens auch die jemenitischen und persischen Juden von sich. — Daghestan soll nach ihrer Angabe das alte «Madaj» sein. Ihre Umgangssprache ist ein persisch-tatarischer Dialekt, »Tati« genannt[3]). Jedoch sprechen sie auch geläufig Türkisch.

1161—70. 1194—95, 1664—69 des Wiener Phon.-Arch. und in den Walzen Nr. 34, 35 des Berliner Phon.-Arch. enthalten.

[1]) Die pers. Aussprache ist in den Platten Nr. 1608—09, 1939, 1943, 1673—75, des Wiener Phon.-Arch. enthalten.

[2]) Vgl. קוקז ספר המסעות בארץ herausgegeben von Harkavy, Petersburg 1884, S. 33 ff.

[3]) Das. S. 16. Einiges über diesen Dialekt und dessen Beziehung zum babyl.-talmudischen Dialekt hat der Oberrabbiner von

Sie sprechen die Laute ח, ט, ע, emphatisch, ק gleich dem arabischen ق aus, ferner lauten bei ihnen die Vokale ◌ִ, ◌ֵ, ◌ֶ gleich i, welche Eigentümlichkeit auch bei den Marokkanern zu finden ist (vgl. 8).

Gattung 4. stellt die Aussprache der sogen. Aschkenasim dar. Unter diesem Namen werden gewöhnlich die Juden in Europa, sofern sie keine Sephardim resp. Portugiesen sind, bezeichnet. Ursprünglich aber wurden die (süd)deutschen Juden als Aschkenasim bezeichnet, denn die polnischen und ungarischen Juden sind mit griechischen Juden aus dem Balkan und der nordasiatischen Türkei vermengt worden; andererseits erhielten die polnischen und südrussischen Juden einen beträchtlichen Zufluß von den Chasaren, den babylonischen und persischen Juden[1]). Indessen scheint das orientalische Element auf die osteuropäischen Juden keinen entscheidenden Einfluß ausgeübt zu haben. Denn in der Aussprache des Hebräischen sind die osteuropäischen Juden den eigentlichen Aschkenasim, abgesehen von dem Vokale וֹ vollkommen gleich. Das Lautsystem der Aschkenasim hat sich dem der indogermanischen Sprachen vollständig angepaßt. In den Vokalen steht ihre

---

Derbent, R. Jakob bahariz Misrachi im ha—Maggid, Lyck 1868–69, veröffentlicht.

[1]) Näher auf dieses Thema einzugehen ist nicht im Rahmen dieser Abhandlung. Es sei u. a. nur auf die vielen jüdisch-orient. Familiennamen hingewiesen, wie Eljašiw, Alašqar, Gefen, Sarchi, Chalfan, Chefez, Jachas, Lulab, Misrach, Misrachi, 'Eides (eine Verdrehung von 'Ades = עדס, arab. عدس ein verbreiteter Familiennamen im Orient), Zemach, Šu'al, Qadiš, Šapira (stammt eher aus d. Aram. שפירא, nicht nach der Stadt Speier אשפירא, da dieser Name nur bei den poln. u. russ. Juden vorkommt, in Deutschland dagegen Spiro, Spir) ferner Tôar, Tappuach, Jaffe, Jofe, Gamsu = גמזו, Senjor = שניאור (span. Titel, gleich »Herr« von d. poln.-russ. Juden als Eigennamen gebraucht) u. a. m., die sich in großer Anzahl unter den polnischen, litauschen und südrussischen Juden finden. Ebenso sei hier auf die große Ähnlichkeit des trad. Gesanges der polnischen etc. mit dem der orientalischen Juden hingewiesen.

Aussprache derjenigen der Jemeniten, Perser und Daghestaner nahe, und zwar in erster Linie in bezug auf das Kamez gadôl ָ = o, welches sich mitunter zu ô (süddeutsch) oder gar zu u (südwestpolnisch) verdunkelt, in Litauen und Rußland dagegen gleich dem russischen o, also wie offenes ŏ lautet. Das Chôlem hat bei allen vier Gattungen mehrere Aussprachweisen, so bei den Jemeniten äu (Zanaa) und êj (Westjemen), bei den Persern ou (Nordpersien) und u (Südpersien), bei den Aschkenasim au (Süd- u. auch Norddeutschland), oj (Polen und Südrußland), êj (Litauen und Samogitien), äu (Ostseeprovinzen u. auch Samogitien). Demnach hat Chôlem eine unbestimmte Aussprachsweise. Der Unterschied von תּ und ת ist bei fast allen Gattungen wahrzunehmen, indem bei ihnen die Neigung ת weicher (aspiriert) als תּ auszusprechen vorhanden ist. Bei den Aschkenasim wurde ת sogar zu ss verschärft. In dieser Eigentümlichkeit stehen die Aschkenasim nicht einzig da, denn in dem neusyrischen Sprachgebiet in Kurdestan und Mesopotamien wird im nördlichen Gebiete von Mossul ebenfalls ת gleich ss ausgesprochen[1]).

Ferner kommt die Mile'êl-Betonung, welche bei allen vier Gattungen deutlich hervortritt, in Betracht[2]).

Diese vier Gattungen weichen von den andern Aussprachweisen in Vielem ab[3]).

[1]) Vgl. Maclean, Grammar of the dialects of vernacular Syriac, Cambridge 1895, Einleitung; desselben A Dictionary of the dialects of vernacular Syriac, Oxford MDCCCC I, Einleitung.

[2]) Wie es auch im Aramäischen sich ausgebildet hat u. wie es noch in den neusyrischen Dialekten akzentuiert wird. Maclean, Gramm, S. 13.

[3]) Mile'êlbetonung, K. g. ָ = o, das Schwinden der Guttur. ח, ע und der Emph. ק, ט, צ (mit Ausnahme d. Jem. die in Letzteren vom Arabischen beeinflußt sind), ferner die unbestimmte Ausspr. der Vokale ַ und ָ finden wir auch im Aramäischen, vorzugsweise im Westsyrischen und Phönizischen und in bezug auf Gutt. u. Emph. wurden in Galiläa schon in der mischnaschen Zeit konstatiert. — Die Beziehung der tiberjensischen Punktation zu diesen vier Aussprachsweisen gehört in eine andere Untersuchung hinein.

Gattung 5. gibt die hebräische Aussprache der babylonischen Juden wieder. Die jüdische Ansiedelung in Babylonien ist die älteste uns geschichtlich bekannte Niederlassung außerhalb Palästinas, die auch noch jetzt fortdauert. Ihre Geschichte ist seit dem Untergange der großen Talmudschulen (im 11ten Jahrh.) in Dunkelheit gehüllt. Auch sie haben ihre uralte Wohnstätte nicht verlassen und sind von Juden anderer Länder gar nicht beeinflußt worden. Auch sephardische Emigranten gelangten nur selten nach Babylonien; jedenfalls ist von einer größeren sephardischen Immigration nichts bekannt. Vielmehr übte die babylonische Judenheit sieben Jahrhunderte hindurch den größten Einfluß auf die gesamte jüdische Nation aus.

Ihre hebräische Aussprache kann daher als eine rein ursprüngliche angenommen werden, umsomehr, als die aramäisch sprechenden Juden in der südlichen Gegend von Mossul uud im Gebiete Urmia (פרס קטן genannt) das Hebräische genau so, wie die Juden in Bagdad aussprechen.

Das Konsonanten- und Vokalsystem der Babylonier ist von demjenigen der oben besprochenen vier Gattungen verschieden, indem K. g. $\overset{\text{ד}}{\text{x}}$ = ā, ו = au ausgesprochen, Mile'êl und Milĕr'a korrekt betont wird[1]). Ferner kommen alle Konsonanten zur Geltung[2]). Die babylonischen Juden standen bis zum 7ten Jahrhundert unter dem Einflusse des Aramäischen (z. T. a. d. Persischen) von da ab unter dem des Arabischen, welches seither auch ihre Umgangssprache ist[3]).

---

[1]) Die babyl. Juden bedienen sich des Hebräischen auch als Umgangssprache, sie sprechen ein fließendes Hebräisch, wobei sie manchmal Milĕr'a Mile'êl betonen.

[2]) Das Gegenteil der alten Aussprache der Babylonier z. Z. des Talmud, welche vom Neu-Aramäischen beeinflußt war (vgl. Megilla 15b). Folglich scheint die gegenwärtige babyl. Aussprache durch den Einfluß des Arabischen entstanden zu sein.

[3]) Die babyl. Anssprache ist in d. Nr. 1604, 1937—38, d. Wiener Phon.-Arch. und Nr. 1, 4—9 d. Berliner Phon.-Arch. enthalten.

Als Gattung 6. folgt die Aussprache der Samaritaner. Obwohl sie von den jüdischen Aussprachen des Hebräischen in den Konsonanten ת, כ, ד, ג, ב stark abweicht, indem sie sie nur hart aussprechen, פ dagegen immer weich oder gleich ב, ש immer «sch», ferner ihnen die emph. Laute ה, ח, ק ganz fehlen (durch aram. Einfluß), ließe sich doch Vieles auf Einfluß des Arabischen zurückführen, wie analoge Assimilation auch bei den syrischen Juden vorkommen (vgl. 7). K. g. ◌ֵ sprechen sie ā, in Verbindung mit Guttur. u. Emph. zu å verdunkelt; ◌ֻ = u, manchmal aber ā; ◌ֲ bald êj, bald a; חַ = å; אַ = a + u; ◌ִ und ◌ִי gleich i, in Verbindung mit Guttur. und Emph. zu êj erweitert. Der Accent ist fast immer Mile'êl[1]).

In Gattung 7. ist die sephardische Aussprache zusammengefaßt. Die sogen. Sephardim sind jetzt in ihrer hebräischen Aussprache unter einander ziemlich viel abgewichen, indem sie den Einflüssen der verschiedenen Landessprachen unterlagen. So sind sie in Syrien und Ägypten vom Arabischen, in der nordasiatischen Türkei vom Türkischen, in der europäischen Türkei und am Balkan vom Griechischen und in den slavischen Gebieten vom Slavischen beeinflußt worden[2]).

Während sie in Syrien und Ägypten die emph. Laute nach arabischer Aussprache sprechen, sind sie in den nichtarabischen Gebieten anderen Einflüssen unterlegen. Im griechischen Sprachidiom nuanzieren sie ג, ד, ת, die neugriechischen Laute γ ξ ϑ kopierend, weich; am Balkan

[1]) Die samar. Aussprache ist in den Nr. 1171–74, 1176–80 des Wiener Phon.-Arch. und den Nr. 15–28 des Berliner Phon.-Arch. gegeben.

[2]) Die Sephardim bildeten nur eine Minorität in ihren neuen Niederlassungen, in Syrien trafen sie die arabisch sprechenden Musta'arbim an, in der europ. u. asiatischen Türkei — die griechischsprechenden Maroniten. Die Zahl der sephardischen Emigranten nach der Türkei im Jahre 1492 soll nach Rosanes (Geschichte d. Juden in d. Türkei I, Husiatyn 1907, S. 60) blos ca. acht tausend gewesen sein.

haben sie das gehauchte ה durch slavischen Einfluß verloren. Die Guttur. ח, ע sprechen die Letzteren gleich כ, א, die emph. ק, ט, צ gleich ב, ת ts aus. Die gegenwärtigen Sephardim besitzen also kein einheitliches Konsonantensystem, in den Vokalen aber sind sich alle Sephardim gleich[1]).

Als Überbleibsel der ältesten jüdischen Bewohner Syriens, der Musta'arbim, wäre die abweichende Aussprache des ב gleich ב, פ mitunter gleich ב, ק gleich א und ֵי gleich ֵ = êj zu erwähnen[2]). Denn da in Syrien (mit Ausnahme von Palästina) der Zuzug sephardischer Elemente gering war, hatten sich die heimischen Eigenheiten eher erhalten können[3]).

Gattung 8. bildet die hebr. Aussprache der innermarokkanischen Juden, מערב הפנימי genannt. Die Juden an der marokkanischen Küste sind von den sephard. Immigranten stark beeinflußt worden. Ihr Konsonantensystem ist dem arabisch-sephardischen analog, mit Ausnahme des ק (mitunter) gleich א und des ת = tz oder tsch und שׁ = ś.

---

[1]) Ihre Aussprache ist in d. Nr. 1146, 1155, 1614, 1676—77 des Wiener Phon.-Arch. aufgenommen.

[2]) In früheren Zeiten soll noch zwischen den Musta'arbim (Moriscos) und den Sephardim ein Unterschied in der Aussprache des Schin geherrscht haben, indem die Musta'arbim diesen Laut korrekt auszusprechen pflegten, die Sephardim dagegen schin gleich samech = s ausgesprochen hatten. Vgl. Asulai ברכי יוסף zu Tur I 450*). Dasselbe berichtet Kimchi auch von den (süd)französischen Juden. Vgl. Richter 13, 6; Zunz, Ritus, S. 55. Im Laufe der Zeit haben also die Sephardim die richtige Aussprache des Schin von den Musta'arbim resp. den Romariten etc. gelernt. Dieses erklärt auch, warum die sephardischen Immigranten in der Türkei in der ersten Zeit Selim, Saloniki = שלים, שלוניקי transskribierten, während später im 17. Jahrhundert sie bereits סלים, סלוניקי schrieben.

[3]) In den Nr. 1603, 1605—07, 1610 d. Wiener Phon.-Arch.

*) וכל זה לנו בני ספרד דאין אנו מחלקין בין ש"ן שמאלית (?) לכמ"ך אבל בני מתערב מחלקין בטבטא בין ש"ן לסמ"ך. Diese Behauptung korrigiert Asulai selbst: אך המפורסם הוא שהחילוק הוא בין בני ספרד אשר בטורקיאה לבני מוסתערב הוא בש"ן ימנית'.

Ihr Vokalsystem ist bald dem sephard. (x̣ = a) bald dem daghestanischen (ו̇ = jô ᵘ, x̤, x̥ = i) ähnlich[1]).

Gattung 9. bildet die Aussprache der sog. Portugiesen, d. h. der aus Portugal im 16. und 17. Jahrh. geflüchteten Marannen, welche in einigen Städten Westeuropas Gemeinden gründeten. Auch die Aussprache der italienischen Juden und den Portugiesen in Südfrankreich (קהלות ק"ק קרפנטרץ genannt) gehören zu dieser Gattung.

Ihr Konsonantensystem hat sich mit dem der romanischen, resp. germanischen Sprachen assimiliert. Die italienischen Juden sprechen ע = ng nasal anstatt emphatisch, aus[2]), die französ. Portugiesen sprechen ח = rh. Ihr Vokalsystem ist mit dem der Sephardim identisch, jedoch werden die Längen und Kürzen nicht beobachtet. Es ist überhaupt zu bemerken, daß nur die unter arabischem Einflusse sich befindenden Aussprachen Dageš forte betonen, bei den anderen Gattungen, wie 3. 4. 7. (Abart Balkan) und 9. ist Dageš forte geschwunden.

Demnach nähern sich diese fünf Gattungen einander hinsichtlich ihres Vokalsystems. Dagegen geht hervor, daß die Konsonanten sich leichter assimilierten als die Vokale, obwohl manche Konsonanten Widerstandsfähigkeit zeigen, so das פּ, ב, כ und ת der Jemeniten und Babylonier trotz des Fehlens derselben im Arabischen (denn auch ث wird, wie bekannt, in der Umgangssprache meist hart gleich ت ausgesprochen). Ferner geht aus der Untersuchung hervor, daß der lange Vokal x̣ bei den Jemeniten als ō, bei den Babyloniern als ā sich behauptet hat, obwohl beide gleichmäßig unter dem Einfluß des arabischen langen ā stehen, mithin dieser Unterschied fest in der tradierten Aussprache des Hebräischen wurzelt.

---

[1]) In den Nr. 27—29 der Berliner Phon.-Arch.; Nr. 7—9 der Wiener Phon.-Arch.

[2]) Diese Eigentümlichkeit ist auch bei manchen litauischen Juden zu konstatieren.

1. Die jemenitische Aussprache.

Konsonanten.

א	ʾ	spiritus lenis.
בּ	b	deutsches b.
ב	b̲	ein Zwischending von b und w, bei dessen Aussprache die Oberlippe über die Unterlippe vorgezogen wird. Vgl. ב der Babyl.
ג	g, gi	arab. djim, in Aden gleich g+j wie das ‚g' in se‚g'en.
ג	ġ	weiches, deutsches g wie in sa‚g'en, also viel weicher als das arab. ghain, welches im Hintergaumen entsteht.
ד	d	deutsches hartes d.
ד	d̲	engl. th. in the, arab. dsal.
ה	h̲	deutsch h.
ו	u, w	engl. w, arab. wau.
ז	s	franz. z., arab. zain.
ח	ch	arab. hå.
ט	t	» ṭå.
י	j	deutsch j.
כּ	k	» k.
כ, ך	ch	» ch, in lachen, demnach viel weicher als das arab, chā = ḫ[1]).
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, שׂ	ss	scharfes s.
ע	ʿ	arab. ʿain.
פּ	p	deutsch. p.

[1]) Entsteht durch den Druck der Zungenwurzel an den weichen Hintergaumen, כ dagegen durch leichten Druck des Zungenrückens zur Gaumenwölbung.

פ, ף	f	deutsch. f.
צ, ץ	ṣ	arab. ṣâd.
ק	g ь	südarabisches kâf[1]) gleich hartem russischen ь in der Kehle gesprochen.
ר	r	scharfes Zungen-r (rollend).
שׁ	š	deutsch. sch.
ת	t	» t.
ת	ṯ	engl. th. in thank, arab. ṯa.

Näher stellt sich das Lautensystem der jem. Aussprache in folgender Übersicht dar[2]):

	Mutae				Liquidae			Spirantes			
	einfach		emphat.		elg.	nasal	semivoc.	einfache		emph.	
	w	h	w	h				w	h	w	h
Guttur.	א	—	ע	—				—	ה	ה	—
Palat.	—	כ	ק	—	ג (in Aden)		י	ג	כ		
Ling. = Dental.	ד	ת	—	ט	ל ר	נ		ד	ת		
Labial.	ב	פ	—	—		מ	ו	פ	ב		
Dental.								ז	ס, שׂ	—	צ
Palat. Dental.								g[3])	שׁ		

u. Palat.

Vokale.

a) Kurze Vokale.

x̣ vord agêš f. od. Sch'wa quiesc.	= ĭ	Vor den guttur. Lauten wie kurz ê, z. B. עֶקֶר = ĕggor.
x̱ » » » » » »	= ă	Dem arab. fathha analog; ein reines ‚a' haben die Jemeniten nicht[4]).

[1]) Vgl. Vollers, Volks- und Schriftsprache, S. 10 ff.; H. Stumme, Arabisch, Persisch und Türkisch, S. 7, Anm.

[2]) Bei der Ausarbeitung folgender Tabelle leistete mir Privatdozent Dr. H. Torczyner, Wien, freundliche Dienste, wofür ihm hier mein Dank ausgesprochen sei.

[3]) In dem Doppelkonsonanten ג = dg.

[4]) Nicht wie Dalman, jüdisch-aram. Grammatik, II. Aufl., S. 82, das jem. patah als reines ‚a' angibt.

◌ֲ vor dagêš f. od. Sch'wa quiesc.	= ă	patah u. Segol sind gleichlautend und werden in den jem. Manuskripten mit dem dem arabischen Fathha identischen Zeichen punktiert.
◌ֳ » » » » » »	= ŭ	Vor den guttur. Lauten klingt es wie ein kurzes ü.
◌ֳ » » » » » » kamez katon	= o	offenes, kurzes ‚o'.

b) Lange Vokale.

◌ִי	ī	das י = j ist hörbar.
אִי	ī	gedehntes i.
◌ֵי	ê	das י = j ist hörbar.
◌ֵ	e	geschlossenes e.
◌ֵ	ā	gedehntes sächsisches ä.
kamez gad. ◌ָ	o	offenes gedehntes o.
◌ֵו	äu	wird wie ä + u mit besonderer Betonung des ä ausgesprochen. In Aden dagegen gleicht ◌ֵו dem ◌ֵי = êj. Dieses ist wohl die Ursache, weswegen in manchen jemenitischen Gedichten ô mit ê gereimt wird. Vgl. W. Bacher. »Die hebr. u. arab. Poesie der jem. Juden« S. 80 ff. (Ausgabe Budapest 1910).
אוּ, וּ	ū	das waw ist vernehmbar, etwa uŭ.

c) Halbe Vokale.

◌ֳ	o	Die halben Vokale haben in der Aussprache die Dauer der kurzen Vokale.
◌ֲ	ä	
◌ֱ	ä	

[1]) Dalman, ibid. 87 wäre ebenfalls zu ergänzen.

ְ | x̆ | Das Sch'wa mobile und medium hat ebenfalls den Zeitwert der kurzen Vokale, im Gesange wird es mitunter verkürzt und mit dem nachstehenden Vokale verbunden, z. B. שְׂרָיָה = s'rojoh, und der aschkenasischen Aussprache identisch. Dagegen wird sch'wa quiescens im Gesange oft mobile, wie יִשְׂרָאֵל = jisroêlĕ, שַׁבָּת = šabbot̲ĕ, יִצְחָק = jisḥogŏ.

a) Die Vokale ā, ă, ă, u x̆ = ֲ, ֱ, ֳ, ֻ, ֹ und ֵ, wenn sie mit den gutturalen Konsonanten א, ח, ע und den emphatisshen Kons. צ, ט, ק, ר verbunden sind, werden zu ‚å' verdunkelt (gleich der Aussprache in analogen Fällen im Arabischen) z. B. חֶרֶב = chåråb, צֶדֶק = ṣådåg, קֶרַח = gåråh, טֶנֶא ṭånä, עֶרֶב = 'åräb.

Auch auf die vorhergehenden Vokale üben diese Vokale ihre Wirkung aus, insbesondere aber auf sch'wa mobile, welches dann immer die Färbung des nachstehenden Vokals erhält, wie z. B. וְאָמַר = wŭoomär, וְאֶעֶשְׂךָ = wăaaschä, צְדָקָה = sådågå, זְעָקָה = så'ogo. שְׁקָלִים = šågolim, בְּצָרָה = båṣoro.

e) Die Aussprache des Sch'wa:

Sch'wa mobile wird im Allgemeinen ă ausgesprochen, vor der obenerwähnten guttur. = und emph. Lauten wird es der Färbung der diesem folgenden Vokale ausgeglichen, wie in a) erläutert wurde. — וְ vor יִ wird gleich »wi« ausgesprochen, wie z. B. וְיִהְיוּ = wijihăju, וְיִשְׁלַח = wijišlaḥ[1]). Sch'wa quiescens wird im Gesange bisweilen lautbar, wie in c) erwähnt wurde. Dieses kommt nur bei den Lippen- und Zungenlauten vor. — Die stummen ה, י, ו (als matres

[1]) Sonst wird וְ zu »wŭo« verdunkelt, ähnlich wie im Arab.

lectionis) werden im Gesange mitunter hörbar, wie in רָאָה = ro-o-ho, לִבִּי = lib-bi-ji, לְבָבוֹ = lă-bo-bäu-wäu. — Sch'wa der Konsonanten כ, מ, ם, ב nach dem Vokale ו ist immer quiescens: וּבְכֵן = ubhên, וּמְלֹךְ = ŭmläuch וּפָחָד = ŭf-chod. וּכְסִיל = ŭch-ssil. — Sch'wa nach ם, ל, כ, ב ist ebenfalls quiescens. Als ein Vorbeter beim Gottesdienste gelegentlich bi-mä-lu-cho = בִּמְלוּכָה aussprach, wurde er von der Gemeinde sofort angehalten bim-lu-cho zu sagen.

f) Wortaccent: Die Jemeniten betonen in der Regel die vorletzte Silbe, ebenso wie Perser, Daghestaner und Aschkenasim (vgl. weiter). Eine scharfe Betonung, wie es die Sephardim haben, ist bei ihnen nicht zu vernehmen. Das Wort wird oft ohne entscheidenden Accent ausgesprochen, oder der Accent schwebt auf der vorletzten und letzten Silbe gleichzeitig. Letzteres geschieht bei Mile'êl-wörtern מָלֵךְ, סַפֵּר, יֹאכַל[1]) u. a., während bei Milĕr'awörtern immer die vorletzte Silbe betont wird: שָׁבַת, זָכַר, שׁוֹמֵר.

2. Die persische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	Aussprache
א	ʾ	Spirit. lenis.
ב	b	deutsches b
ב	w	» w
ג	g	hartes (russisches) g (r)
ג	g	
ד	d	hartes deutsches d.
ד	d	
ה	h	deutsch. h.
ו	w	» w gleich ב.
ז	s	französ. z.

[1]) Erster Accent ist Oberton, zweiter — Unterton o. Grundton.

ח	h, ch[1]	Vor כ, כּ u. ק wie h, z. B. חָכָם = hochom, חַקָּה = hako, חָקַר = hokar, sonst gleich schweiz. ch. hart.[1])
ט	t	wie hartes russisches Gaumen-t.
י	j	deutsch. j.
כ	k	» k.
כ, ך	ch	» ch in ach.
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, שׂ	ss	scharfes s.
ע	ʻ	gleich Spirit. lenis א.
פ	p	deutsch. p.
פ, ף	f	» f.
צ, ץ	ts	wie t + s.
ק	k	pers. hartes kâf, nicht emphatisch, entsteht durch starken Zungendruck am Gaumensegel u. unterscheidet sich so v. arab. qâf[2]).
ר	r	Zungen-r.
שׁ	š	deutsch. sch.
ת	t	» t.
ת	t	engl. th. in thank.

Lautensystem.

	Mutae				Liquidae			Spirantes			
	einfache			emph.	eig.	nasal	semivoc	einfach			Außerdem der zusammengesetzte Konsonant צ = t+s.
	w		h					w		h	
Guttur.	א, ע			—				—		ה, ח	
Palat.	ג, כ, ק			—	כ		י	—		ח, ע	
Ling. Dent.	ד, ת, ט			—	ל	נ		—		ת, ש, ס	
Labial.	ב		פ	—		מ		ב, ו		פ, ם, שׂ	
Dent.								ז		ש, ס	
Palat. Dent.										שׂ	

[1]) Vgl. Stumme, Arabisch, Persisch usw., S. 40. Indessen sprechen manche das ח gleich arab. ح aus. Vgl. Phon. Arch. Wien, Nr. 1608—9.

[2]) Stumme, ibd.

Vokale.

Die persischen Juden machen zwischen langen und kurzen Vokalen keinen Unterschied. Also das Gegenteil vom Persischen. Vgl. Stumme, Arabisch, Persisch usw., S. 41, Anm. 2.

	ִ֫ י, ִ֫ יא, ִ֫	= i
	ֵ֫ י, ֵ֫	= ej, wobei das j vernehmbar ist.
	ֶ֫, ֶ֫	= ä wie sächsisches ǎ.
	ַ	= a.
gadol u. katon	ָ	= o offenes o.
	ֹ֫ ו, ֹ֫	= u im Südpersischen, in Nordpersien gleich o+u wie die Babylonier.
	ֻ֫ ו, ֻ֫	= u.
	ַ:	= á kurzes a.
	ֶ:	= ä́ kurzes ä.
	ָ:	= ǒ kurzes offenes o.
Sch'wa mobile	ְ	= ä́ am Anlaute, sonst gleich Sch'wa quiescens, z. B. שׁוּפְטִים = šuf-tim. Auf den

Wortaccent wird kein Gewicht gelegt, sondern gleich den Jemeniten, Daghestanern und Aschkenasim meist mile'êl ausgesprochen. Dageš forte wird nicht betont. Also im Gegensatz zu der Betonung im Persischen, die immer auf der letzten Silbe ist. Vgl. Stumme, das. S. 41 u. 54.

3. Die Daghestanische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	
א	ʼ	Spirit. lenis
בּ	b	deutsch. b.
ב	w	» w.
גּ	g	{ hartes γ.
ג	g	

Figur	Trans.	
ד	d	
ד	d	{ hartes d.
ה	h	deutsch. h.
ו	w	» w gleich ב,
ז	s	franz. z.
ח	ch	arab. hâ.
ט	ṭ	» ṭâ.
י	j̇	deutsch. j.
כ	k	» k.
כ, ך	h	schweiz. ch.
ל	l	deutsch. l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, שׂ	ss	scharfes s.
ע	ʿ	arab. ʿain.
פ	p	deutsch. p.
פ, ף	f	» f.
צ, ץ	tz	t+z.
ק	r	gleich dem arabischen ġhain.
ר	ṙ	Zungen-r.
שׁ	š	deutsch. sch.
ת	t	
ת	t	{ » t.

Lautensystem.

	Mutae				Liquidae			Spirantes			
	einfache		emph.		eig. nasal semivoc.			einfache		emph.	
	w	h	w	h				w	h	w	
Guttur.	א	—	ע	—			י	—	ה	ח	—
Palat.	ג, ג	כ		ט	ר			ק	כ		
Ling.=Deut.	ד, ד	ת, ת			ל	נ					
Labial.	ב	פ		—		מ	ו	ב	פ		
Dental.								ז, ס	שׂ	—	
Palat. Dental.									שׁ		

צ = t + z.

Vokale.

Die Daghestaner kennen keine Längen und Kürzen in ihrer Aussprache der Vokale, sie gleichen hierin den Persern

ִי, ִי ִיא, ִי ֵי, ִי ֵי, ֶי ֶי	= i ·, ·· u. ֶי wird nach ט, ק, ע, ח zu ê erweitert[1]).
ָ	= ō, offenes russisches o.
ֻ, וּ	= u.
ֹ	= ⁱö, wobei die Lippen stark zusammengezogen werden.
ַ	= a.
ֲ	= a
ָ	= o
ֵ	= ê
mobilo ְ	= a im Anlaut oder nach Dageš forte, z. B. בְּכָל = bachⁱöl, נְנַתְּקָה = nanatágo, sonst aber tonlos gleich sch'wa quiesc. שׁוֹמְרִים = šⁱömrim. Der Accent ist immer Mile'êl, gleich dem Accent der Aschkenasim.

werden als volle Vokale ausgesprochen.

[1]) Vgl. vergleichende Tabelle Nr. 3, z. B. שֶׁקֶר = šikêr, חֶרֶב = ḥêriw.

(Schluß folgt.)

Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum fünften Buche Moses.

Von Alfred Zweig.

Einleitung.

Der Pentateuch-Kommentar Joseph Bechor Schors, des in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebenden Schülers R. Tams, findet sich nachweisbar nur in einer Münchener Handschrift vor[1]). Von ihm ist bis jetzt das erste und zweite Buch von A. Jellinek[2]), die ersten vierzehn Kapitel des vierten Buches von J. Neumann[3]) und vom fünften Buch Kapitel 32, 1—43 und Kapitel 34 von G. Walter[4]) herausgegeben. In den beiden letztgenannten Arbeiten ist auch die bis 1899 bekannte Literatur über Bechor Schor angeführt. Viel Neues ist seitdem über ihn nicht geschrieben worden[5]); die vorliegende Arbeit hat deshalb die Aufgabe, zur Würdigung dieses mittelalterlichen Exegeten, der einem R. Samuel b. Meir und Ibn Esra eben-

---

[1]) Cod. Nr. 52 der Königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München; vgl. Steinschneider: »Die hebräischen Handschriften der Königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München«, 2. Auflage, S. 35.

[2]) A. Jellinek: פירוש על התורה לרבינו יוסף בכור שור מחברת א', ספר בראשית וספר שמות. Leipzig, 1856, 8.

[3]) J. Neumann: Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum Buche Numeri, Teil I, Breslau 1899. (Diss. Straßburg.)

[4]) G. Walter: »Joseph Bechor-Schor, der letzte nordfranzösische Bibelexeget, 1. Teil, Breslau 1890. (Diss. Leipzig.)

[5]) Nachzutragen wäre: Aptowitzer, RÉJ. Bd. 51 (1906) 76 ff.; Liber, RÉJ. Bd. 54 (1907) S. 78 ff.; The Jewish Encyclopedia VII, S. 262; Dr. N. Porges: Joseph Bechor-Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des 12. Jahrhunderts, Leipzig, 1908.

bürtig zur Seite gestellt werden kann, beizutragen und zur weiteren Beschäftigung mit ihm anzuregen.

Die allgemeine Charakteristik Bechor Schors, die wir durch Geiger[6]), Levy[7]), Güdemann[8]), Walter[4]) und Porges[5]) kennen, erhält durch die nachstehende Edition ihre vollste Bestätigung und Erweiterung. Auch hier, im fünften Buche seines Kommentars, sehen wir sein Bestreben, immer nur den einfachen Wortsinn der Schrift zu erfassen[9]), das Schriftwort rationalistisch zu begründen[10]), alles Übernatürliche und Ungewöhnliche darin abzustreifen[11]), wobei er manchmal auch fehlgreift[12]), die Kapitel, Abschnitte und Verse durch sinngemäße Gedankenübergänge zu verbinden[13]), einander widersprechende Stellen auszugleichen[14]); auch an Proben seiner Polemik und Apologetik fehlt es nicht[15]). Viel zuwenig betont aber scheint mir bisher die psychologische Seite der Bechor Schor'schen Erklärungsmethode zu sein, auf die zum ersten Mal Porges[5]) aufmerksam macht. Fast in jedem Kapitel finden wir überraschende Beispiele dafür, wie Bechor Schor Vorschriften und Hand-

[6]) Parschandatha, die nordfranzösische Exegetenschule, Leipzig, 1855.

[7]) Antoine Levy, Die Exegese bei den französischen Israeliten, Leipzig, 1873.

[8]) Dr. M. Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland. (X—XIV. Jahrh.) Wien, 1880. S. 28. 30.

[9]) Z. B. 16, 10. 13. 21; 22, 23; 24, 8; 28, 6; 30, 19—20; 31, 1. 28; 33, 3. 20.

[10]) 1, 44; 5, 12—15; 6, 8; 7, 21—23; 10, 2. 8; 12, 23; 14, 8. 15; 15, 17—18; 16, 11; 21, 8; 23, 15; 24, 10; 28, 35; 30, 51; 32, 44. 51; 33, 1. 14. 25. u. ö.

[11]) 7, 9; 10, 22; 26, 9.

[12]) 3, 11.

[13]) 4, 5—8. 15—16. 21—22. 31 f.; 7, 12; 8, 2; 10, 14 f.; 17, 1; 18, 2; 22, 24; 28, 49—51; 31, 6. 30.

[14]) 10, 6; 14, 13; 15, 4. 7—8. 11; 16, 7—8; 20, 16—17.

[15]) 6, 4; 13, 3—4; 18, 15. — 5, 12—15; 6, 8. 9; 14, 21; 17, 13.

lungen aus ihren Motiven oder Absichten heraus zu verstehen sucht, und viele seiner derartigen Bemerkungen würden selbst dem modernen Erklärer alle Ehre machen [16]).

Über das Leben Bechor Schors, sein Geburts- und Todesjahr, seine literarischen Beziehungen, sowie über die Abfassung des Kommentars bietet die vorliegende Arbeit nichts, was wir nicht schon aus den obengenannten Schriften wüßten. Aber einige ergänzende Beiträge können angeführt werden.

Was zunächst die Identität Bechor Schors mit Joseph von Orléans betrifft, so ist es unmöglich, über eine Stelle wie V. 10, 10 hinweg, wo er von sich selbst aussagt: ונתתי אני בכו"ר שור סימן . . ., eine solche Identität anzunehmen. Die treffende Bemerkung Walters: »Wenn Bechor Schor wirklich ein von der Mitwelt gegebener, ehrenvoller Beiname war, hätte dann der Träger desselben sich selbst mit ihm genannt . .?« ist trotz aller Gegenbeweise noch nicht widerlegt worden. Gegen diese Identität spricht außer den vielen bereits erwähnten Stellen besonders noch Pa'aneach rasa 64a, woselbst ר"י מאורליינש unter שמעתי eine Erklärung zu V. 32, 7 gibt, die sich im Kommentar des Bechor Schor nicht vorfindet, — obwohl sie an und für sich sehr wohl seinem Geiste entsprechen würde, — während einige Zeilen später auf derselben Seite 64a zwei seiner Erklärungen unter seinem vollen Namen בכור שור zitiert sind. Beide Gelehrte sollten also von einander unterschieden werden.

Die Annahme Walters, Ibn Esra hätte Erklärungen Bechor Schors gekannt und in seinem Kommentar aufgenommen, ist nach den Untersuchungen von L. Levy [17])

[16]) 3, 26—27; 4, 6—8; 5, 12—15; 6, 16—19; 9, 12. 29; 13, 7. 10. 18; 15, 7—8; 16, 15; 17, 7; 18, 9; 24, 10. 19; 25, 9. 10; 27, 15; 29, 16; 31, 17. u. öfter.

[17]) Rekonstruktion des Kommentars Ibn Esras zu den ersten Propheten, Preßburg 1903. (Diss. Heidelberg.)

hinfällig geworden. Danach hat Ibn Esra seinen Pentateuch-Kommentar nicht, wie Grätz annimmt, 1166, sondern zwischen 1140—45 verfaßt, während wir Bechor Schors Geburtsjahr etwa 1140 und die Abfassung seines Kommentars etwa 1170—1180 nach Walter anzusetzen haben. Hingegen hat Bechor Schor sicherlich Ibn Esras Erklärungen zum Pentateuch, ebenso wie diejenigen seines älteren Zeitgenossen Samuel b. Meir (Raschbam) gekannt, was sich aus einer Reihe neuer Beispiele ergibt[18]), und was um so leichter anzunehmen ist, als Ibn Esra auf seiner Reise nach London Nordfrankreich besucht haben muß.

Daß Bechor Schors Kommentar 1170—1180, also teils während, teils nach den Judenverfolgungen durch Philipp August, den Sohn Ludwigs VII., angenommen werden muß, bezeugen noch außer den von Walter erwähnten Gedichten am Schluß verschiedener Wochenabschnitte Stellen wie V. 31, 17 und 33, 28.

Über das Alter der Handschrift selbst bietet uns V. 4, 2 einen schwachen Anhaltspunkt. Daselbst ist als הגהה eine Erklärung des R. Jehuda b. Elieser s. A. angeführt, der sein kompilatorisches Werk Minchat Jehuda 1313 schrieb[19]). Die Erklärung findet sich merkwürdiger Weise nicht in

---

[18]) Auffallende Parallelen zwischen Bechor-Schor u. Ibn Esra sind: 10, 6; 13, 7; 20, 19; 28, 22; 30, 12—14; 33, 26; in 24, 20; 26, 17—19; u. 33, 6 wird Ibn Esra unter ויש מפרי angeführt; zufällig können beide Erklärer übereinstimmen in 5, 3; 10, 20; 14, 18; 14, 21; 24, 15; 25, 18; 28, 3; 28, 6; 29, 28. Raschbam wird zitiert unter והמפרי in 6, 9; unter ויש מפר' in 26, 17—19; außerdem stillschweigend in 10, 6; 12, 23; 14, 23; 21, 23; 24, 8; 26, 5; 27, 20—25; zufällige Übereinstimmungen zwischen ihm und Bechor-Schor können sein 2, 14; 4, 19; 4, 26; 10, 8; 14, 21; 15, 19—20; 16, 10; 23, 15; 23, 18; 24, 15; 25, 10; 28, 69; 33, 2. Der bei Raschbam in 15, 18 erwähnte ויש מפרש dürfte wohl Bechor-Schor sein; vergl. unsere Anm. z. St.

[19]) S. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 96; gedruckt in Da'at sekenim. vgl. Neubauer (Renan), Rabbins Français, S. 438.

dieser Schrift, steht aber anonym in beiden Ausgaben der Pentateuch-Tossaphot [20]).

Zu der vorliegenden Arbeit habe ich außer den von Walter und Neumann benutzten kompilatorischen Werken: Pentateuch-Tossaphot [20]), Chaskuni [21]), Pa'aneach rasa [22]), Minchat Jehuda [19]) noch verglichen Rosch [23]), Jakob aus Wien [24]) und Imre No'am [25]). Die darin erhaltenen Erklärungen Bechor Schors, die teils in seinem Namen, teils anonym angeführt sind, habe ich aber nur, wo es zum Verständnis des Kommentars notwendig war, in einer der Anmerkungen gebucht, um deren Zahl nicht unnütz zu vergrößern. In einem besonderen Register am Schluß dieser Arbeit sind sie nach Kapiteln und Versen zusammengestellt.

Zum Teil im Gegensatz zu den früheren Bearbeitern des Kommentars habe ich den Text der Handschrift unverändert gelassen und alle Verbesserungen in Randnoten vermerkt. Nur einige, meistens nach dem Bibeltext leicht zu ergänzende Worte habe ich in [ ] Klammern in den Text eingefügt, und an zwei Stellen im Ms. dittographierte Worte in der Anmerkung nur erwähnt. Die in den Text eingeschobenen Glossen habe ich nirgends besonders kenntlich gemacht, weil es oft zweifelhaft ist, wie weit sie sich erstrecken. Gewöhnlich steht das Wörtchen הגהה am Schluss der Glosse, an einigen Stellen aber ist es sicherlich an den Anfang der Glosse gestellt [26]).

[20]) In Hadar sekenim u. Da'at sekenim. vgl. Neub., R. Fr., S. 437 u. f.

[21]) Verfasser Hiskia b. Manoach; s. Zunz, z. G. u. L. S. 91., Neubauer, R. Fr. S. 436.

[22]) Verfasser: Isaac ha-Levi b. Jehuda, s. Zunz, z. G. u. L. S. 92., Neubauer, R. Fr., S. 437.

[23]) Gedruckt in der Ausgabe Hadar sekenim; dieser Rosch ist nicht identisch mit dem bekannten R. Ascher b. Jechiel, sondern ist ein französischer Jude namens Ascher; s. darüber RÉJ. Bd. 51 (1906) S. 59 ff. und RÉJ. Bd. 54 (1907) S. 54 ff.

[24]) S. Zunz, z. G. u. L. S. 103.

[25]) Verfasser Jakob d'Illescas, s. Zunz, S. 102. Neubauer R. Fr. S. 442.

[26]) 4, 2—3; 14, 12; 33, 7.

Aus dem bisher noch nicht edierten Teil des Kommentars habe ich als Anhang die Erklärung Bechor Schors zu IV. 20, 8—12 beigefügt, weil sie zum Verständnis von V. 1, 37; 32, 51 und 33, 8 notwendig ist.

Die Entzifferung eines großen Teiles der in vorliegender Arbeit vorkommenden altfranzösischen Worte verdanke ich Herrn Dr. G. Schleßinger-Mainz.

Kapitel 1.

1. אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל. סמוך למיתתו סידר להם את התורה, כדי שלא ישתכחו את[1]) המצות, ואומ' כי אלה הדברים שהוא מזכיר להם עכשיו, נאמרו בעבר הירדן. בערבה. בערבות מואב אמרם משה להם, וניתנו להם מול סוף כלומ' לאחר שגזר להם הק' ים סוף. מול לשון גזר, כמו[2]) מול את בני ישראל, שהוא גזר את בני ישראל אלא שאותו לשון ציווי וזה שם דבר, כמו[3]) לגזור ים סוף לגזרים. ואונקלו' תרג' מול קבל, כמו מול. בין פארן ובין תפל. פארן הוא הר סיני, כי מדבר פארן ומדבר סיני אח' הוא. ובין תופל נרא' לי שזהו מרה[4]). על שם שהיו המים המרים ולא יכלו לשתותו בלא תיקון, נקרא תופל, כמו[5]) היאכל תפל מבלי מלח. ומונה והולך המקומות שנתנה להם תורה, ונקט פארן דזהו סיני תהילה, שהוא עיק' נתינת התורה. ואחר כך מרה, דכתי'[6]) שם שם לו חוק ומשפט. ולבן וחצירות כמו שדה חצרות, ושדה קורא לבן כמו שדה לבן, שאף שם נאמר מקצת התורה. או נמי על שם שנתנגעה מרים שם קורא חצרות לבן, דכתי'[7]) והנה מרים מצורעת כשלג שהוא לבן. ודי זהב אהל מועד; לפי שיהו[8]) הקרשים מצופים זהב וכתי'[9]) והמלאכ' היתה דים לכל המלאכה, קורא לדי זהב, ושם נמי נתנה [תורה], דכתי'[10]) ויקרא אל משה [וידבר ה' אליו מאהל מועד] וצוה שם כל הקרבנות. ולכך מנה אותם מקומות שנתנה בהם תורה, שהוא רוצה לסדר, כי תורה מקומות מקומו' נתנה. אבל רבותי' אמרו[11]) שנתנה כולה בסיני ונשנית באוהל מועד ונשתלשת בערבות מואב כאן. ואיכא למד[11]) כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד ונשנית בערבות מואב. ולפי הפשט דבין ארבעה מקומו' הללו נתנה, בין פארן דזהו סיני, ובין תופל שהוא מרה, ולבן וחצירות אחד הוא כדפרי' ודי זהב זהו אהל מועד. ואונקלו' תרג' לפי הדרשה[12]). ועתה[13]) בא לסדר ולהזהיר

[1]) Zu streichen. [2]) Jos. 5, 2. [3]) Ps. 136, 13. [4]) II, 15, 23. [5]) Hi. 6, 6. [6]) II, 15, 25. [7]) IV, 12, 10. [8]) Lies שהיו. [9]) II, 36, 7. [10]) III, 1, 1. [11]) Sota 37 b u. Par. [12]) Ebenso Raschi im Sinne des Sifre. [13]) Erg. לא.

על הכל במדבר בערבה, דזהו בערב' מואב כדמפרי' ואזיל, אלא שסיפר להם הגילגולים שבאו עליהם, ועל מה נתאחרו כל כך במדבר, כי אילו שהוא עתה מדבר אליהם, קטנים היו, ויש מהם שלא נולדו באותה שעה, וסיפר להם כל המאורע, ואחר כך באר להם את התורה.

2. **אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר.** כלומ' אין מחרב אלא דרך אחד עשר יום עד קדש, אם היינו הולכים דרך הר שעיר שהוא דרך הישר. אבל אנו איחרנו הרבה, שסיבבנו את הר שעיר ולא הלכנו דרך הישר, דכתי'[14]) ונסב את הר שעיר ימים רבים. ורבותינו פי'[15]) שבשלשה ימים הלכו כל אותו הדרך, כדכתי'[16]) ויהי בחדש השני בשנה השנית בעשרים לחדש[17]) נעלה הענן [ונו', וכתי'][18]) וארון ברית ה' נוסע לפניהם דרך שלשת ימים, הלכו[19]) עד קדש ברנע. כי בעשרי' ותשעה בסיון שלכו[20]) מרגלים שכלו הארבעי' יום בתשע' באב, כדכתי'[21]) ויבכו העם בלילה ההוא שקבע להם בכיה לדורות, כי תמוז היה דההוא שתא מליאה. ועתה נמצא שעשו מחרב עד קדש ארבעים יום חסר אח', כי בעשרי' נסעו,[16]) הרי י' מאיר, כי יום עשרים בכלל והוא בו עשרים ותשעה מסיון, הרי ל"ט וחדש אכלו השליו[22]) שהוא כ"ט, ושבעה לסגירת מרים[23]), הרי ל"ו, וג' ימים הלכו כדאית' בתענית[15]). ויום חדש ל' ביום ל' נצטרעה מרים וכלו ימי הסגר בל"ו. אי נמי בהסגר מקצת היום ככולו דכתי'[24]) וראה הכהן ביום השביעי' שאינו ממתין עד השטיני, ונסעו בשביעי להסגר.

3. **בעשתי עשר חדש באחד לחדש.** בראש חדש שבט, ל"ז יום קודם מיתתו, כי בז' באדר מת משה[25]).

4. **אחרי הכותו.** שראו שנפלו לפניהם שני מלכי' חזקים והכירו שכחינם הניחו אכותם לכבוש את הארץ, התחיל להוכיח'.

5. **הואיל.** רצה[26]), כמו[27]) ויואל משה לשבת.

9. **בעת ההיא.** כשבא יתרו וראה שלא יכולתי לעמוד ונתן לי עיצה[28]).

11. **ככם אלף פעמי'.** כמו שכופלין האשיקיר[29]), וזהו דבר שאין

---

[14]) V, 2, 1. [15]) Taanith 29a. [16]) IV, 10, 11. [17]) B. T. lautet: ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש. [18]) IV, 10, 33. [19]) Lies: שהלכו cf. Kommentar zu IV, 10, 33. [20]) Lies: שלחו. [21]) IV, 14, 1. [22]) VI, 11, 20. Lies u. erg.: צא מהם חדש ימי' שאכלו . . . נמצא שני ימי' הלכו [23]) IV, 12, 15. [24]) III, 13, 5. B. T. וראהו. [25]) Sed. Ol. r. Abschn. 10, Kidd. 38a. [26]) Vgl. Raschi z. St. und zu I, 18, 27. [27]) II, 2, 21. [28]) II, 18, 14 ff. [29]) Das frz. Wort ist mir unbekannt [vielleicht ist an das altfrz. oscur, oskur, escur zu denken, nfrz. obscur = dunkel, unbekannt, unbestimmt].

לו מספר. **כאשר דבר לכם.** כלומ' כמו שדיבר לכם עליכם, שאמר לאברהם[30]) אם יוכל איש למנות את עפר הארץ. וי"ל שאינו ברכה אלא אמ' להם יודע אני שיוסף עליכם הק' ככם אלף פעמי', וכ"ש שלא אוכל לסבול אתכם.

13. **וידועים לשבטיכם.** שידוע וניכר לבני שבטים שהם חכמי'[31]).

16. **שמוע בין אחיכם ושפטת'.** כשיהיו אחיכם שניהם לפניכם, אז תשמעו טענות' ולא זה שלא בפני זה, שלא יטעים האחד דבריו לדיין קודם שיבא חבירו[32]). **בין איש ובין אחיו.** בין בית לעלייה. כשיחלקו שני אחי' לפניכם, אל תאמרו זה יקח בית וזה יקח עלייה, אלא תדקדק בדבר היטב ויעלו כספים זה לזה[33]). **ובין גירו** בין איש ושותפו שגר אותו[33]) בבית אחד. כשיבאו לחלוק כלי הטת, אל תאמרו זה ישול תנור וזה יטול כיריים, אלא תדקדקו בדבר[32]).

17. **כקטון [כגדול].** כעני כעשיר, שלא יהא זה לבוש איצטליא בת מא' מנה וזה צרורא בר זוזה. אלא אומרין לו או לבוש כמותו או הלבישיהו כמותך, שלא יסתתמו דבריו של עני[34]). אי נמי **כקטון כגדול** דין קטון כדין גדול, שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה[35]). **לא תגורו מפני איש.** לא תיראו[36]), כמו[37]) ויגר מואב. ורבותי' דרשו[35]) אל תכניסו דבריכם לשתוק מלומר הדין מפני איש, ולישנא דכינושא הוא, כמו[38]) אגרה בקיץ לחמה. **כי המשפט לאלהים הוא.** לא דיין לרשעים שנוטלין ממון מזה ונותנין לזה, אלא שמטריחין אותו להשיב ממון לבעליו ונמצאו דנין את הק'[35]).

16.—18. **ואצוה את שופטיכם [וגו'] ואצוה אתכם.** לשפטי' שיסבלו בעלי דינין. ואצוה אתכם שתהא אימת דייך עליכם[35]).

19. **ונסע מחורב [וגו'] כאשר צוה ה'.** שאמ' לנו[39]) רב לכם שבת בהר הזה.

21. **ראה נתן ה' לך את הארץ**[40]). יכול אתה להבין ולראות במה שהביאך ממקום שרף ועקרב[41]) ואויבים רבים בלא פגע, שהוא רוצ' לתת לך את הארץ, **עלה רש.** כי הכל מוכן.

23. **וייטב בעיני הדבר.** כי הייתי סבור כי לישר הדרך לפניכם אתם שולחים ולידע מה אתם צריכי' להכין דייק סוללות[42]) אבל ישראל לא היתה מחשבתם כך, אלא לידע אם ילכו אם לא ילכו.

---

[30]) I, 13, 16. [31]) Sifre Pisk. 13. [32]) Sanhedr. 7b. [33]) L. אתו. [34]) Schebuoth 31a. In unseren Talmudtexten steht statt צרורא — סמרטיטין. [35]) Sanhedr. 8a. [36]) s. Raschi. [37]) IV, 22, 3. [38]) Pr. 6, 8. [39]) V, 1, 6. [40]) B. T. ה' אלהיך לפניך. [41]) In Anlehnung an V, 8, 15. [42]) L. אם אתם צריכי' דייק וסוללות vergl. Raschb. in IV 13, 19.

32.—33. **ובדבר הזה אינכם.** אשר עשה עמכם כל הגדולות והנוראות אינכם מאמינים בו שיצליח אתכם וילחם בתמי'. כן אמרתי להם שמא תאמרו אם עשה כבר, הרי נסתלק מכם, הרי בכל יום הוא **הולך לפניכם** [וגו'] **לתור לכם מקום לחנותכם** ארץ ישר' שתר ומקום אתכם אליה שתחנו ותשכנו בה. אי נמי **מקום לחנותכם** כשאתם נושאים, הוא תר לכם מקום ראוי שתחנו שם[43]).

35. **אם יראה איש.** מה שהם רוצים, אעשה להם, שאינם רוצים בארץ והם לא יראוה, ויהושע וכלב שחפצים בה, הם ילכו בה.

37. **בנללכם.** לפי שאתם מקטני אטונה והיה לי לפר' בפירוש שאוציא מים מן הסלע. ואמרתי[44]) המן הסלע הזה נוציא לכם מים? ואמרתם לא היה סבור שיצא משם מים ומקרה הוא, ולכך הקפיד הק'. ואילו פירשתם דברי כמו שהייתי רוצה לומ', וכי סבורים הייתם שיעשה לכם הק' נס כזה שנוציא לכם מן הסלע הזה מים, כמו שיעשה, אי נמי וכי אנו יכולים להוציא מים מן הסלעים לא במצות הק', לא היה מקפיד. ובשביל שלא פירשת' כהוגן, הקפיד הק' והיינו בנללכם[44a]).

38. **אותו חזק.** לסמכו ולהחזיקו בדברי'.

41.—43. **ותהינו.** כשאמ' לכם הק' הנה נתתי לפניכם את הארץ אמרתם לא, שלא רציתם לעלות, וכשאמ' **לא תעלו ולא תלחמו** אמרתם הן, ותהינו.

44. **כאשר תעשנה**[45]) **הדברים.** שעוקצין את האדם מכאן ומכאן ואינם ממיתין אותו. כך[46]) ויכום ויכתום, שהכריתו אותם הכה ופצוע, אבל **לא** הרגם[47]), שלא רצה להפילם בחרב אויבים, שלא יגדילו פיהם עליהם ושלא יחללו שם שמים. תדע שלא מנה הנופלים במלחמח כדרך שאר מלחמות. ולי נראה שזהו וישמע הכנעני [וגו'] כי בא ישראל דרך האתרים [וגו'] וישב ממנו שבי[48]), אבל לא הרגו מהם. ואחר כך נקטם הק', כרכתי'[49]) וידר ישראל נדר לאמר[50]) [וגו'] ויתן את הכנעני [וגו'] ויקרא שם המקום חרמה. בחרמה היו שתי המלחמות.

45. **לא האזין אליכם.** שתרשו את הארץ.

---

[43]) Im Ms. ist dittographiert: אי נמי מקום לחנותכם ארץ ישראל שתר ומקרב אתכם אליה שתחנו ותשכנו שם. [44]) IV, 20, 10. [44a]) s. am Schluß der Arbeit B. Sch.'s Erklärung zu IV, 20, 8—12. [45]) B. T. תעשינה. [46]) IV, 14, 45. [47]) L. הרגום. [48]) IV, 21, 1. [49]) IV, 21, 2—3. [50]) B. T. נדר לה' ויאמר.

Kapitel 2.

6. **אוכל תשברו.** אם תרצו לאכל ולשתות משלהם קנו אותו בדמים, ולא תקחו משלם כלום בחזקה. אע״פ שלא היו צריכים, כי מן והבאר היה להם מים[1]), מיהו אם ירצה[2]) יקנו.

7. **כי ה׳ אלהיך ברכך.** כלומ׳ הברכה יש לך במה לקנות. **לא חסרת דבר.** לא כשאר אושפיזכניא, שבלילה הראשון נותן שני מיני בשר, בשיני אחד, בשלישי ירקות ומחסר והולך. אבל אתה בארבעי׳ שנה לא חסרת דבר, כיום הראשון כך אחרון, ואין אתה חסר עמו כלום, ואם תרצה תקנה. **לא חסרת.** לשון חסרון כיס. **דבר.** להוציא לצרכו, ויש לאל ידך, עתה לקנות אם תרצה, ואל[3]) יקשה לך, אם תקנה. וקאי אאוכל תשברו[4]), ובל׳[5]) נון דַישְׁפּוֹרֵש נייכט. לא במאכל לא בבגדים.

9.—12. **אל תצר את מואב.** על אילו אומות הזהיר הק׳ את ישראל שלא יכבשו את ארצם, שיהיו סבורים לכבשם שעיר עמון ומואב. בשעיר[6]), שבמקומות קורא אותם חוי, כדכתיב[7]) את אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי, וסבורים ישר׳ שהיא ארץ החוי שנתן להם הק׳ לירש[8]). ולכך כת׳[9]) ובשעיר ישבו החורים לפנים, כלומ׳ עיקר שמם חורי ואינם מז׳ עממים, והאי דקרי להו חוי דמורחי[10]) לארעא כחויא[11]). ולקמן[12]) מפר׳ איזה הוא חוי שניתן לישראל. וכן אמ׳ רבותי׳[11]) שהיו מריחין את הקרקע ואומ׳ קנה זה יפה לדקלים וזה יפה לגפנים וכן לכל מין ומין ולכך קרי ליה[13]) יושבי הארץ שהיו מיישבין את הארץ בפירותיה מרוב חכמת׳. ועמון ומואב שהיו ישראל סבורים שארצם ארץ רפאים שניתנה לאברהם אבינו כדכתי׳[14]), את הקיני ואת הקניזי [וגו׳] ואת הרפאים, וכן כת׳[15]) במואב יחשבו עליהם בני אדם שהם רפאים ואינ׳ כי המואבים יקראו להם אימים על שהם גדולי׳ ואימתני׳ וזהו עיקר שמם ואינם רפאים, ואין לכם דין בארצם. ובעמון כת׳[16]) ארץ רפאי׳ תחשב אף היא. סבורים בני אדם שהיא ארץ רפאים ואינה כן, העמונים[16]) יקראו להם זמזומים, לפי שהם בעלי מחשבה ותחבולת, כמו[17]) כאשר זמם. וכל אילו **עם גדול ורב ורם כענקים** וחכמים ובוטחי׳ בחכמתן ובגבור׳ ומורדין בבורא והשמידם ונתן אחרים תחתיהם ומסרם ביד

---

[1]) Dieses Wort ist zu streichen. [2]) L. ירצו. [3]) L. ולא. [4]) Vers 6. [5]) L. viell. נון דישפורווייש ניינט non desporveies neiant mit neufrz. dépourvoir und néant zusammenhängend. »Du entblößest dich in nichts«, d. h. du brauchst dich keiner Sache zu entschlagen. [6]) L. שעיר. [7]) I, 36, 2. [8]) II, 3, 8 u. Par. [9]) Vers 12. [10]) L. דמריחי׳. [11]) Sabbath 85 a. [12]) Vers 23. [13]) I, 36, 20. [14]) I, 15, 19—20. [15]) Vers 11. [16]) Vers 20. [17]) V, 19, 19.

חלשים מהם, אבל אינן מאותן עממין שנתנו לישראל אבל שאר אומות שלא היה להם לישרא' שום טענה עליהם, לא היצרכו ישראל להזהר עליהם, דטמאי[18]) תיסק אדעתי' שיכבשום.

14. **שלשים ושמנה שנה.** שהרי בשנה השנית שלחו המרגלי'[19]) ונגזרה גזירה שלא יכנסו לארץ ונשתהו עד ל"א[20]) שנים להשלים ארבעים[21]) שנה. **אנשי המלחמה.** אנשים הראוים למלחמה מבן עשרים עד בן ששים.

23. **והעוים היושבים בחצרים.** ועתה מתחיל לפרש היכן ארץ היא ארץ החוי שהיו ישראל סבורים שהיא הר שעיר, ואומ' העוים כמו החוים, שאותיו' הגרון מתחלפות, כי גם בתלמוד קורא ר' לר' חייא עייא, כדאמ' בנדרים[22]) גבי ההוא דאגמרי' לר' חייא שבעה[23]) אפי' דהוה אמ' ר' זה עשה עייא ועייא עשה אותו[24]). והכי קאמ' קרא, והחוים אם תרצו לידע היכן, הם **יושבים בחצרים**, גבורים היו ולא היו הוששים בערי הומות, אלא יושבים בחצירות בלא חומ', **עד עזה** היה גבולם **כפתורים** [וגו'] **השמידום.** והנה מחזיקים כפתורים בשלכם[25]) ומידם כבשום. וארץ רפאים היא ממלכת עוג, דכתי' ביה לקמן[26]), ההיא[27]) יקרא ארץ רפאים, זהו ודאי ארץ רפאים ועוג [מלך הבשן] נשאר מיתר הרפאי'[28]).

25. **אחל תת פחדך.** היום הזה תתחיל לכבוש את הארץ ונצוח מלחמו' גדולות, שמהם תפול פחדך על כל העמים.

26. **ממדבר קדמות.** מן המקום שהיה מדבר קודם שבאו ישראל והוציא להם הק' מים מן הסלע, אבל עכשיו היה מוציא מים והשקו אות'[29]) ולא היה עוד מדבר, כדכתי'[30]) ומבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה, וכתי' בתריה[31]) וישלח ישראל מלאכים אל סיחון. ולכן קורא מדבר קדמות שמקדם[32]) היה מדבר, אבל עכשיו למוצאי[33]).

29. **כאשר עשו לי בני עשו.** שאעפ"י שלא הניחני[34]) לעבור בעריהם, הניחו לעבור ולסבב ארץ גבולם. וכן המואבים. ולפי שרוב ארץ סיחון היתה מארץ עמון ומואב[35]) ולא מארץ ישראל, קראו לו לשלום. אבל לעוג שהיה מחזיק מארץ רפאים[26]), שהיא מארץ ישר', לא קראו לו

---

[18]) L. דאמאי. [19]) Vgl. Raschbam. [20]) L. ל'ח. [21]) IV, 14, 34. [22]) Nedarim 41 a. In unseren Talmudausgaben steht an dieser Stelle nur חייא, dagegen wird dieser Gelehrte im Moed kat. 16 b ר' עייא genannt. [23]) L. שיתא. [24]) L. אותי. [25]) L. בשלהם. [26]) V, 3, 13. [27]) B. T. ההוא. [28]) V, 3, 11. [29]) L. והשקה אותם. [30]) IV, 21, 20. [31]) IV, 21, 21. [32]) L. שמקודם. [33]) L. nach Baale Tossaphoth h. et d. עכשיו היה למוצאי מים. [34]) L. הניחוני. [35]) IV, 21, 26.

לשלום[36]), כמו שמפר׳ בשופתים[37]) ושוטרים[38]), שאין קוראין לז׳ אומות [לשלום], ואפי׳ לסיחון לא קראו לשלום אלא על ארץ עמון ומואב ובלבד שישיב להם ארץ האמורי אשר לו. ולכך לא הניחם לעבור כלל, שהיו רוצים לקחת קצת ארצו. ועל ארץ עמון ומואב אמרו[39]) אעברה בארצך כלומ׳ בארצך שאין לנו דין בה. הגה״ה.

Kapitel 3.

11. **הנה ערשו ערש ברזל.** כלומ׳ מבצר חזק כברזל היה לו ברבת בני עמון, שהיה מוקץ[1]) חומה חזקה כברזל. **תשע אמות ארכה.** גובה של החומה שסבב המבצר, **וארבע אמות רחבה באמת איש** של חומה[2]) אמות קוֹרְדֵינָא[3]). ערש לשון עיר מבצר, כדכתי׳[4]) ובפאת מטה ובדמשק ערש, ובתלמוד[5]) מערב לה לכולה מחוזא דערסייא[6]).

12. **ואת הארץ הזאת ירשנו בעת ההיא.** מקר׳ קצר הוא והוא קאמ׳ ואת הארץ הזאת אשר ירשנו בעת ההיא [וגו׳] נתתי לראובני וגו׳.

13. **חבל הארגוב.** חבל לשון חלק, כמו[7]) ויפלו חבלי מנשה עשר.[8]) ארגוב לשון פלך ומחוזו[9]) כדמתרג׳ אונקלו׳.

17. **אשדות.** לשון שפיכה, כמו[10]) ואשד הנחלים, זהו מקום שהנחל שיצא מן הסלע שופך ומזנק שם, דכתי׳ הכא אשדות הפסגה וכתי׳ התם[11]) מבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה.

19. **ידעתי כי מקנה רב לכם.** וצריכים אתם למקום הזה שהוא מרעה. ולפי שהוא מקום מרעה, קורא לה[12]) עשתרות קרנים, כמו[13]) עשתרות צאנך, שהיתה בין שני הרים גדולים וגבוהים עד שלא היתה החמה יכולה לזרוח בגיא אשר בין שני ההרים מתוך עומקו של גיא וגובהו[14]) של הרים. ובימות הקיץ מכניסין שם המקנה מפני החמה, ולכך נקרא עשתרות קרנים, עשתרות על שם הצאן, וקרנים על שם גבהות ההרים. והכי מוכח בסוכה[15]) שאין החמה [זורחת] בין אותם שני ההרים, דאמרי׳

---

[36]) Im Ms. folgen die Worte: הנה ערשו ערש ברזל, die hier zu streichen sind. [37]) L. בשופטים. [38]) s. Comm. V, 20, 16. [39]) IV, 21, 22.

[1]) L. מוקף. [2]) L. וארבע אמות רחבה של חומה באמת איש. [3]) L. vielleicht קורדואינא de Cordoue, kordoanische Eile. Das Wort kommt sonst nur vor in der Bedeutung cuir de C., Korduanleder. [4]) Am. 3, 12. [5]) Erubin 26 a. [6]) L. nach unseren Talmudtexten ערסייתא ערסייתא. [7]) Jos. 17, 5. [8]) B. T. עשרה. [9]) L. ומחוזא. [10]) IV, 21, 15. [11]) IV, 21, 20. [12]) I, 14, 5, [13]) V, 7, 13. [14]) L. גבהו u. עמקו. [15]) Sukka 2 a.

אלא מעת׳ עשה סוכתו בעשתרות קרנים מקום שאין זורחת החמה דלא הוא[16]) סוכה.

השם יפיל אויבינו שברים, בסייעי אלה הדברים.

23.—24. **ואתחנן אל ה׳ [וגו׳]. אתה החילות להראות את עבדך.** כי התחלה להראות את עבדך גדלך וידך החזקה, שלא הראית על ידי אדם ניסים ונפלאות בארץ משנברא העולם, כמו שהראית על ידי עבדך, והודעת על ידי, שאין בשמים ובארץ אשר יוכל לעשות כמעשיך וכגבורותיך. ויש לפר׳[17]) אתה החילות להראות לי גדלך כגון מכות מצרים וקריעת ים סוף וניסים ונפלאות במדבר מן ושליו ובאר ובליעת דתן ואבירם ומתן תורה וכבישת ב׳ מלכים גדולים ואדירים, אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יכול לעשות כמעשיך וכגבורות״.

25. **עתה**[18]) **אעברה נא.** כי אז מכאת כל תאות לבי. ואיני מבקש בשביל חמדת הארץ, שהרי אני לוי ואין לי חלק ונחלה ואיני מגעגע רק על הראיה.

26.—27. **רב לך** לדבר בדברים הללו. אי נמי רב לך בניסים ונפלאות שעשיתי לך. הנח לאחרים שיתגדרו ויתגלגלו במה שאעשה עמהם. כי אם כן אין לדבר סוף, לאחר שתכנס לארץ תשאל לראות בית המקדש. ואונקלו׳ תרגם שכן שאל דמתרג׳ והלבנון[19]) ובית מקדשא, לפי שנעשה מעצי הלבנון. רב לך. כרב בישר קרח[20]) ברב בשרוהי מן השמים[21]). ואם תאב אתה לראות **שא עיניך** וראה מכאן, כי איני רוצה להשיב פניך מכל וכל. אתה שואל לעבוד ולראות. הראיה תהיה לך ולא העברה. שהרי עיקר שאילתך מפני הראיה[22]), **כי לא תעבור.** והראה לו הק׳ הכל, דכתי׳[23]) ויראהו ה׳ את כל הארץ.

28. **וחזקיהו ואמציהו.** בדברים, שיהא זריז ומטולח ללהום מלחמת ה׳ ולהכרית הגוים ההם ופסיליהם.

---

[16]) L. הוי. [17]) Vgl. Raschi z. St. unter ד״א. [18]) Im B. T. fehlt dieses Wort. [19]) Vers 25. [20]) IV, 16, 7. [21]) Sota 13b. [22]) Vgl. Comm. V, 32, 52. [23]) V, 34, 1.

(Fortsetzung folgt.)

Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis.

Von **Wilhelm Bacher.**

Nachtrag.

Während meine Mitteilungen aus den bibelexegetischen Schriften Joseph Ibn Kaspis in der Monatsschrift (Jahrgang 56, 1912, S. 199 ff., 324 ff., 449 ff.) erschienen, trat auch der zweite Band des Kommentars Ibn Kaspis an die Öffentlichkeit[1]). Der mir dadurch erwachsenen Pflicht, jene Mitteilungen zu ergänzen, tue ich hiemit Genüge, indem ich die vier Abteilungen meiner Arbeit zur Grundlage nehme und die zu ihnen gehörigen Einzelheiten aus den Erklärungen Ibn Kaspis zu Jeremia, Ezechiel und den kleinen Propheten hier als Nachtrag zusammenstelle.

Zu I (Linguistisches usw.).

Zu Jerem. 17, 11 (S. 11) übersetzt Ibn Kaspi קרא mit פרדיץ (Wachtel), obwohl er sich I Sam. 26, 20 mit dieser konventionellen Wiedergabe des biblischen Vogelnamens nicht einverstanden erklärt hatte (s. Jhg. 1912, S. 207, Anm. 3). — Zu Amos 3, 5 (S. 83). Er erklärt מוקש mit עניבה (Schlinge) und fügt hinzu: הנקרא לאס בלעז. Das von Lambert und Brandeis herausgegebene hebräisch-französische Glossarium hat לאץ für פח, Jos. 23, 13 und für מכמרת. Habak. 1, 15 (S. 62 und 142). Es ist franz. lacet. — Zu Amos 6, 10 (S. 90) lautet die Erklärung von הם folgendermaßen: ענינו בעברי מונח כמו שיוטר בלעז שטעמו לשתוק לנמרי. Höchst wahrscheinlich ist das ר am Ende des romanischen Wortes zu streichen und

[1]) אדני כסף. II. Heft (Jeremia, Ezechiel, Kleine Propheten). London 1912. 160 Seiten und mehrere unpaginierte Blätter.

שיוט ist = franz. chut[1]). — Zu Amos 7, 1 (S. 95). In der Erklärung von גזי: בכלי הנקרא (l. הקצורים) שם מגוזז והם זאייל בלשוננו. Es ist die auf lat. secula zurückgehende Benennung der Sichel.

Die Frage in Ezech. 20, 4 (»Richtest du, o Menschensohn . . .«) bezweckt die Affirmation. So pflegen auch wir manchmal zu reden (S. 43)[2]). — Zu Amos 4, 8 (S. 89). »Zwei, drei Städte.« Das ist ein Ausdruck wie »Zwei, drei Beeren« (Jes. 17, 6) »zwei Zeugen oder drei Zeugen« (Deut. 17, 6). So ist auch unsere Redeweise im Romanischen[3]).

In Hosea 5, 7 ist חדש Subjekt zu יאכלם. So ist es in jeder Sprache üblich, der Zeit eine Tätigkeit zuzuschreiben (S. 59)[4]).

Zu Jerem. 12, 9 erklärt Ibn Kaspi צבוע als Epitheton zu עיט, Raubvogel, indem צבוע Raubtiere bezeichnet, wie im Arabischen אלסבע; das Wort finde sich in dieser Bedeutung auch I Sam. 13, 18 (S. 8)[5]).

Zu II (Aus der christlichen Bibelübersetzung. Polemisches).

In der Erläuterung über תמים, Ezech. 15, 5, rügt Ibn Kaspi (S. 33) den christlichen Bibelübersetzer, weil er in Ps. 19, 5 תמימה, das Epitheton der Thora, mit immaculata (אין בה מום) wiedergibt; indem er den Begriff אשר אין בה מום in Num. 19, 2 als mit dem unmittelbar vorhergehenden

---

[1]) Last vermerkt franz. taire, was aber, auch zu se taire ergänzt, mit שיוטר nicht vereinbar ist.

[2]) זה נאמר בלשון שאלה אבל תכליתו לקיום וכן מנהגינו גם היום לדבר לסעמים.

[3]) וגם כן מנהגינו ללעוזות.

[4]) וכן דרך כל לשון ליחס הפועל אל הזמן.

[5]) . . . זה השם מונח לשורפים וכן בערבי אלאבע וכתוב גיא הצבועים St. אלאבע l. אלסבע: vielleicht aber ist אלצבע zu lesen; was jedoch nur die Hyäne und nicht Raubtier im allgemeinen bedeutet. Auf Grund dieser Erklärung von צבוע bildet Ibn Kaspi den Ausdruck החיות הצבועיות oder bloß צבועיות (zu Amos 2, 8, S. 81), zur Bezeichnung der Raubtiere.

תמיכה gleichbedeutend verstand und im Psalm jenen für diesen setzte[1]). — Zu Jerem. 23, 39 nimmt er Anlaß, von der Unvollkommenheit der christlichen, aber auch der arabischen Bibelübersetzungen zu reden (S. 14)[2]).

Zu Jerem. 35, 1 (S. 18) legt er Verwahrung ein gegen die Erklärung von Stellen in Jesaja, Jeremia oder andern Propheten »auf den Messias der Christen oder auf unsern Messias, der den dritten Tempel erbauen wird.« »Man darf keinem Propheten eine Verheißung der Erbauung des dritten Tempels oder einen Hinweis auf das Christenthum zuschreiben, wenn man bei ihm nicht die Zerstörung des zweiten Tempels vorausgesagt findet; eine solche Voraussage findet sich aber nach allgemeinem Zugeständnisse weder bei Jesaja noch bei Jeremias[3]).

Gegen die christliche Erklärung der Worte in Zacharia 2, 14 »ich werde in deiner Mitte wohnen« findet Ibn Kaspi (S. 131) eine genügende Widerlegung in Chaggai 2, 5 »mein Geist besteht — noch heute — in euerer Mitte«[4]).— Zu Chaggai 2, 9 (S. 132) weist er die Argumentation zurück, die von den Christen gegen das Judentum aus dem Ausdrucke הבית האחרון gezogen wird; denn האחרון bedeute nicht das »letzte«, sondern sei relativ verstanden, wie am deutlichsten aus Exod. 4, 8 f. zu erkennen sei[5]).

---

[1]) לכן טעה בו המתרגם לנוצרים כמה שאמר בתורה אין בה מום . . .

[2]) . . . לא כן במועתקים בלשון נוצרים או ערבי ואיך זה עד נאמן ומיוסת נמור כי אין ספרי הקדש המועתקים שליטים ואין זה לבד רק כמה מקומות למאות ולאלפים שלא יוכלו שום מעתיק להניחו. — Vgl. Jhg. 1912, S. 209, Anm. 6.

[3]) שאין ראוי בשום פנים לייחס לשום מכל הנביאים שייעד בנין בית שלישי או ענין הנוצרים אלא אם כן ימצא כתוב בספרו שייעד הורבן בית שני ואם כולם מודים בישעיה ובירמיה . . .

[4]) ולכן גם היום רוחי עומדת בתוככם אל תיראו ודי בזה המאמר לנוצרים קושיא על מה שיפרשו באמרו ושכנתי בקרבך. Last meint, das letztere Zitat sei in ושכנתי בתוכם (Exod. 25, 8) zu emendieren. Das gibt aber keinen Sinn; vielmehr ist ושכנתי בתוכך in Zach. 2, 14 oder 15 gemeint, welche Verheißung — das meint wohl Ibn Kaspi — von den Christen als Weissagung auf Jesus gedeutet wurde.

[5]) אמנם מה שיטענו עלינו שכנגדנו באמרם האחרון זה הבל הבלים . . .

In den Worten Ezech. 20, 32 ff. findet Ibn Kaspi (S. 45) eine unwiderlegliche Antwort gegen die christliche Forderung, daß die Juden in ihrer Gesamtheit die Taufe annehmen und in den andern Völkern aufgehen. Der Übertritt Einzelner bildet keinen Beweis dagegen; denn vermöge ihrer Minderzahl haben sie keine Bedeutung, sowie Vertiefungen und Unebenheiten an der Oberfläche der Erde die Kugelgestalt der Erde im Ganzen nicht zunichte machen[1]).

Zu Zephanja 3, 13 (S. 128) beruft er sich billigend auf die christliche Bibelübersetzung, in der die Verba dieses Verses im Futurum wiedergegeben sind[2]). — Zu Zach. 10, 6 sieht er einen prophetischen Hinweis auf den Hasmonäer Jehuda Makkabi, und nachdem er diesen Beinamen (מכבי) als aus den Anfangsbuchstaben der Worte מי כמוכה באלים יי, die auf der Fahne Jehudas geschrieben waren, erklärt hat, erwähnt er, daß die Christen auf Grund dieses Beinamens das Buch von den Hasmonäern das Makkabäerbuch nennen (S. 149). — Zu Micha 4, 14 zitiert er die Erzählung Josippons von den Mißhandlungen, die zur Zeit des Antiochus der greise Eleasar erlitt, und bemerkt, daß Juden und Christen den Worten Josippons (Josephus) Glauben schenken (S. 107).

Zu III (Aus Occident und Orient).

Zu Jer. 5, 23 bemerkt Ibn Kaspi: »Auch in diesem unserem Lande verhält es sich so«, daß zur Erntezeit in der Regel kein Regen fällt (S. 4)[3]). — Zu Jer. 48, 9 erklärt er ציץ als Bezeichnung für »Rebenblüten oder Ähnliches; bei uns ist es üblich, daß in mangelhafter Kleidung und

[1]) וזה מאמר נכבד ויקר ותשובה נצחת לכל טוען עלינו או מבקש ממנו השמד בכלל . . . לכן אם נאמר אנחנו שנצא מתחת אישותו ונהיה כאחד מיתר הגוים לא נוכל כי אין זה בידינו. ואין קושיא לפי שישתמרו יחידים שהם בטלים בטיעושים (בטיעוטם l.) ואין זה אלא כחפירות הארץ והסחתים שיש בה שאין זה מבטל כדורית כללה.

[2]) כמו שיאמרו הנוצרים.

[3]) וגם כן הענין בארצינו ואת

barfuß einhergehende arme Leute sich derlei Zweige auf den Kopf tun. Es sind das Leute, die mit Lustigmacherei, Späßen und Nachahmungskünsten ihr Leben fristen« (S. 22)[1]). — Zu Hosea 7, 3 verweist er auf die in jedem Volke bei dem Regierungsantritt eines neuen Königs gehaltenen Lustbarkeiten und Gastmähler. So geschieht das auch heute und zu jeder Zeit, mit mehr oder weniger Verschiedenheiten (S. 61). — Die Schlußworte von Hosea 13, 2 erklärt er (S. 70) so: Die Opferer unter den Menschen, d. h. die besonders Frommen unter den Anbetern des Abgottes, küssen das Gottesbild, wie das in I Kön. 19, 18 erwähnt ist (»jeder Mund, der ihn geküßt hat«). Wenn Ibn Kaspi dann hinzufügt: »auch dies ist noch heute ersichtlich«[2]), so denkt er wohl an den Bilderdienst seiner christlichen Landsleute. — »Sie verkaufen den Armen wegen eines Paars Schuhe«, Amos 2, 6, erklärt er für einen hyperbolischen Ausdruck, fügt aber hinzu, »dies sei die Art der berüchtigten Raubmörder auch bei uns« (S. 81)[3]). — Zu der Schilderung in Amos 2, 8, die er so (S. 81) paraphrasiert: »sie pfänden die Armen oder legen ihnen Geldbuße auf, damit sie sich zu gemeinsamen Mahlzeiten im Hause ihres Gottes und neben ihren Altären hinlagern«, bemerkt er: Im allgemeinen ist dies die Art aller Nichtswürdigen und Leichtfertigen auch in diesem unserem Lande«[4]). Er denkt dabei vielleicht an fröhliche Gelage bei Kirchenfesten, deren Teilnehmer die Mittel zu den Gelagen aus der Bedrückung der Armen gewonnen haben. — In Amos 5, 26 erklärt er סכות im Sinne von Baldachin (S. 92). »Bekanntlich bereitet man für den König, wenn er seinen Einzug in der Stadt hält, aus goldenen Gewändern ein bedachtes Zelt. So tat auch unser

[1]) אבל המעם ציין זמורה או הדומה לזה מהנהוג אצלינו שישימו בראשיהם הדלים הולכים ערומים ויחפים והם בעלי לצנות וסליצות וחקויים וכזה ישיגו מחיתם. Vgl. Jhg. 1912, S. 326, Anm. 4.

[2]) וגם זה מבואר היום.

[3]) וגם כן מנהג הרוצחים המפורסמים גם אצלינו.

[4]) ובכלל זה ענין כל רקים ופוחזים גם בארצינו ואת..

Volk in Samaria für jeden König, und sie trugen ihm zu Ehren auch das göttlich verehrte Bild hinaus, wie das auch heute bei jedem Volke der Brauch ist«[1]). Offenbar meint er die bei den christlichen Völkern üblichen Einzugsfeierlichkeiten.

Zu Ezech. 16, 4 illustriert er die Einzelheit והמלח לא המלחת mit der Angabe: Noch jetzt ist es bei allen Muhammedanern üblich (das neugeborene Kind mit Salz zu reiben), um die dem Kinde von der Geburt her anhaftende Feuchtigkeit zu trocknen; auch wird dadurch die dem Körper zum Schutze dienende Haut gekräftigt (S. 34). — In Bezug auf die schändliche Behandlungsweise, die der Großkönig von Babylonien nach Habakkuk 2, 15 den unterworfenen Königen zu Teil werden ließ, bemerkt Ibn Kaspi (S. 119): »So ist es noch heute in jenen Ländern üblich«[2]). — Das Bild von der »löcherigen Tasche« (Chaggai 1, 6) ist um so willkommener, als dort — im Orient — die Leute keinen Beutel tragen (S. 131)[3]). — In Bezug auf die Worte »und Ekron wie der Jebusiter« führt Ibn Kaspi aus (S. 146): »Die Jebusiter wohnten in Jerusalem auch nach der Eroberung des Landes durch Josua (Richter 1, 21), auch in den Tagen Davids (II Sam. 5, 7), und wurden nie gänzlich ausgerottet. Sogar noch gegenwärtig gibt es, wie man mir in Ägypten sagte, eine große, von den Muhammedanern sich absondernde Sekte, von der man sagt, es seien Nachkommen der alten Jebusiter«[4]). Eine merkwürdige Angabe, wobei

---

[1]) והנה ידוע כי המלך כשיכנס בעיר יעשו לו אהל וסכוך מבגדי זהב וכן עשו עמנו בשמרון למלך ומלך וגם מוציאין לו הצלם שהוא אלהיהם כמו שגם היום המנהג כן בכל עם.

[2]) וכן המנהג היום בכל הארצות ההם.

[3]) זה משל מופלג כל שכן שם שאינם נושאים כיס. Nach Ibn Kaspi bedeutet nämlich צרור eine im Gewande befindliche Tasche. Es heißt weiter in der Erklärung der Bibelstelle: וישים פשיטו בצרור בגד . . . נקוב יצאו הפשיטים והוא לא ירגיש.

[4]) ומה גם היום בהיותי במצרים אמרו לי כי עדיין בירושלים כת גדול מתפרד מן הישמעאלים ויאמרו כי הוא היבוסי הקדום.

allerdings erst zu ermitteln wäre, welche Sekte gemeint ist. — Bei Gelegenheit des in Zach. 10, 2 erwähnten Zauberwesens und Aberglaubens bemerkt Ibn Kaspi (S. 148): Ohne Zweifel gab es in jener Zeit, sowie zu jeder Zeit in Palästina und in allen jenen Gegenden allerlei Wahrsager und Zauberer, wie ich deren unzähligemale in jenen Ländern noch gegenwärtig gesehen habe[1]).

Zu IV (Aus dem innern Leben der Juden Südfrankreichs).

Die Worte von der Bundeslade, Jer. 3, 16, versteht Ibn Kaspi so, daß man nicht mehr bei der Bundeslade schwören wird. Sie führten in der Verbannung die Lade des Ewigen immer im Munde, sei es, daß sie dabei schwören wollten, sei es aus anderem Grunde, wie dies noch heute bei uns üblich ist. Auch hatten sie gleich uns Synagogen mit einer Lade für die Thora (S. 3). — Zu Jer. 5, 13: »So möge ihnen geschehen« ist eine Verwünschung im Sinne von »so tue dir der Ewige und so ferner« (I Sam. 3, 17), nämlich Unheil. Solche Ausdrücke der Verwünschung waren auch bei unseren Weisen üblich und solche sind auch heute bei uns üblich (S. 4)[2]). — Zu Ezech. 18, 19: Die Worte des Propheten sind eine Antwort auf die Klagen der Törichten unter seinen Volksgenossen, die seufzten und jammerten ob des Frommen, dem es übel ergeht; »denn sie waren in ihren eigenen Augen weise und gerecht, wie das auch heute die Art unserer Leute ist« (S. 40)[3]). — Zu Obadja 20 spricht Ibn Kaspi (S. 101) von der jüdischen Diaspora. »Viele von unserem Volke gingen, um ihr Leben zu erhalten und ihre Weiber und Kinder zu ernähren, nach Frankreich und Spanien. Sie waren Kaufleute, die Nadeln

[1]) כמו שראיתי גם כן לאין מספר בארצות ההם גם היום. Vgl. Jhg. 1912, S. 460, Anm. 1, 2.

[2]) וגם כן מנהג היום אצלנו.

[3]) כי הם היו חכמים וצדיקים בעיניהם כמנהג המונינו כולם גם היום.

und ähnliches feilboten oder noch ärmer. So sind auch wir noch heute[1]).

*

Zu oben Jhg. 1912, S. 327. Was die Erklärung Ibn Kaspis zu Gen. 38, 5 betrifft, macht mich Herr Prins in Frankfurt a. M. darauf aufmerksam, daß schon der alte anonyme Kommentator zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert (herausgegeben von Kirchheim in Frankfurt a. M. 1874) den Namen des dritten Sohnes Jehudas mit seinem Geburtsorte in Verbindung bringt. Er sagt (S. 9, zu I Chr. 2, 3): ושלה וכזיב לשון אחר הוא כמו אל תכזב בשפחתך[2]) ולמטה הוא אומר לא תשלה אותי[3]) די יאמר שלו[4]) לדבר אתו בשלי[5]) כולם לשון כזב הוא. — Diese frappante Übereinstimmung kann vielleicht so erklärt werden, daß Ibn Kaspi etwa auf seinen Reisen im Orient den alten Chronik-Kommentar zu Gesichte bekam, daß ihm diese Erklärung im Gedächtnisse blieb und er sie dann, ohne sich an die Quelle zu erinnern, anwendete. Aber er kann ebenso gut auch von selbst auf diese Kombitation der beiden Ausdrücke gekommen sein.

[1]) כי רבים מעמנו הלכו להיות נפשם לשלל ולהחיות נפשיהם (l. נשיהם) ובניהם לצרפת ולספרד והיו רוכלים נושאים מחטים וכדומה לזה או יותר עניים (l. עניים) וכן אנחנו היום.

[2]) II Kön. 4, 16.

[3]) Ib. V. 28.

[4]) Dan. 3, 29.

[5]) II Sam. 3, 27.

Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II.

Von Dr. Reinhold Lewin.

(Schluß.)

Aber nicht nur rein negativ, sondern auch positiv wahrte man die Rechte der Judenschaft. Das Schutz- und Nahrungsgeld, das vormals dem Dominium geleistet worden war, hob man auf[1]). Man übertrug eigentlich aus den alten Provinzen im Zusammenhang eines umfassenderen Patents nur die Bestimmung wegen der Stempelgebühren jüdischer Schutzprivilegien, die man auch 1796 für Neu-Ostpreußen einschärfte[2]). Man dachte nicht daran, für den Tuchhandel die dort üblichen Erschwerungen zu übernehmen. Der Assessor Kunth, der die Erhebungen leitete, äußerte sich dahin, daß der Großhandel ganz uneingeschränkt bleibe, für die Konzession zum Kleinbetrieb aber der jüdische Gewerbetreibende allein die außerordentliche Verpflichtung übernehme, etwa fünf jüdische Frauenspersonen zu beschäftigen, und zwar dies zum sehr großen Nutzen seiner Nation[3]). Man verzichtete, was damals recht viel bedeutete, auf die Publizierung eines Hausieredikts, um nicht einer Menge von Familien die einzige Nahrungsquelle zu verstopfen[4]). Man beteiligte die Juden an den Bauhülfsgeldern, die zu Gunsten der verwüsteten Städte ausgesetzt waren[5]), und obzwar man vorerst einer offiziellen Bestätigung ihrer Privilegien aus dem Wege ging[6]), so schützte man sie in

[1]) Das. S. 285 Anm., vgl. auch S. 287.
[2]) N. C. C. IX, 1793 Nr. 31, S. 1529 f., ib. X, 1796 Nr. 3, S. 41 f.
[3]) Bloch, S. 538, 556, 559 f., 562, 564, 570 f., vgl. oben S. 470.
[4]) Bloch, S. 534, 603 Anm. 2.
[5]) Das. S. 603, 624 f.; vgl. oben S. 89.
[6]) Das. S. 597 f.

der Ausübung jedes Gewohnheitsrechtes gleichviel, ob es gegen christliche Interessenten offensichtlich verstieß, deren Beschwerde ungeniert auf den Rechtsweg abgeschoben wurde, gleichviel, ob es sich dabei um Mehlhandel oder Schneiderhandwerk drehte[1]) — geschweige denn, daß man versucht hätte, gegen ein nachweisbares Privileg zu verstoßen: wurde doch unter Mitwirkung des Justizministers von Danckelmann der Posener Gemeinde ihre Jurisdiktion, unabhängig vom Stadtgericht, belassen und, ihren Bitten und Auskünften Rechnung tragend, am 15. Mai 1794 ein Sondergericht konstituiert, dem außer einem Kriminalrat und einem Auskultator der jüdische Syndikus als Beisitzer, wenn auch nur mit beratender Stimme, angehörte[2]). Und noch mehr! An einer wesentlichen Stelle besaß man die Kühnheit, das altgeheiligte System zu durchbrechen, das im Bereich des Generaldirektoriums als unverletzlich und unerschütterlich galt. Man zeigte den Wagemut, im Medizinalwesen Juden mit Beamtencharakter auszustatten. Den Anstoß gab die Bewerbung des Dr. Frankenstein in Lowicz um eine Physikatsstelle, die allerdings zunächst abschlägig beschieden wurde, da man die bigotte, intolerante Gesinnung der Einwohner fürchtete. Noch bevor einer der angesehensten polnischen Edelleute sich für den Petenten ins Zeug legte, hatte der Minister Voß prinzipiell die Notwendigkeit anerkannt, bei Unzulänglichkeit geschickter Ärzte von christlicher Religion zu jüdischen Ärzten seine Zuflucht zu nehmen. Der Fall, der im Mai aktuell geworden war, wurde zwar im November wieder vertagt und bis zur Einrichtung des Posener collegium medicum[3]) suspendiert[4]).

[1]) Bloch S. 603, 625 f. u. 626 f. Vgl. Lewin, Juden in Lissa, S. 164 f.

[2]) Das. S. 349 f., 385 f., 593 ff., 617 ff.

[3]) Das erste ärztliche Mitglied, das diesem angehörte, Dr. Wolff, war übrigens ein getaufter Jude, s. Bloch, S. 631 und Davidson, Bürgerliche Verbesserung a. a. O. S. 99.

[4]) Bloch, S. 630, vgl. S. 624 und 640.

Aber Hoym setzte es später durch seine Bemühungen durch, daß zwei jüdische Ärzte in Südpreußen zum Kreisphysikus ernannt wurden[1]), wohingegen in Altpreußen den jüdischen Medizinern die Chirurgie gesetzlich verboten war[2]).

Sieht man von der Juliverordnung ab, die für die Erwerbung von Grundstücken, welche gegenwärtig christlichen Besitzern gehörten, einen Kammerbericht und die ministerielle Genehmigung vorsah[3]), so war es eine einzige Maßregel einschneidender Art, die Voß, durch die erwähnten Ansprüche des Oberkriegskollegiums provoziert, im Jahre 1793 durchführte, die Verfügung vom 4. Juli, die einen behördlichen Heiratskonsens mit erschwerenden Voraussetzungen und Bedingungen vorschrieb. Während Zimmermann in seinen Vorschlägen die Freigabe des Heiratens, da dieser Trieb so natürlich sei, empfohlen hatte[4]), wurde hier die Erlaubnis der Obrigkeit von einem bestimmten Heimatsrecht, der Altersgrenze von 25 Jahren, einem Vermögen von 1000 Talern oder einem bürgerlichen ehrlichen Erwerb, der Übersiedlung in die Stadt und nachträglicher Entrichtung der noch zu fixierenden Trauscheingebühren abhängig gemacht[5]). Die Gegenvorstellungen der Posener Ältesten blieben erfolglos, solange sich Voß am Ruder befand. Aber nachdem er am 27. September 1794 seines Amtes entsetzt war[6]) und Hoym völlig freie Hand bekommen hatte, schaffte der im Juni 1795 die lästigen Ehebeschränkungen alsbald ab. Freilich verlangte die Rück-

[1]) Davidson a. a. O., S. 98.

[2]) Friedländer, Antwort der Juden usw. S. 18, vgl. S. 17 f. (es kostete voriges Jahr (1790) viele Mühe, daß in einem litthauischen Dorfe, woselbst nie ein Chirurgus, wenigstens nicht unentgeltlich, sich hatte niederlassen wollen, einem Manne, welcher aber freilich ein Jude ist, diese Niederlassung erlaubt ward), dazu Friedländer, S. 77, 125.

[3]) Bloch, S. 620, siehe auch Anm. 1; vgl. dazu S. 285.

[4]) Das. S. 609.

[5]) Das. S. 602 f., 619 f., 621 ff., 623, vgl. S. 188 f.

[6]) Philippson II, S. 139.

sicht auf das Berliner Oberkriegskollegium Beibehaltung der in dessen Kassen fließenden Trauscheingebühren, die gleichzeitig fixiert und, soweit man sie bisher angemerkt hatte, eingezogen wurden. Der nämliche Erlaß, der sich auf eine Kabinettsordre vom 4. April berief, hob das Kopfgeld auf, welches nach der preußischen Okkupation von drei auf zehn polnische Gulden aufgeschlagen war[1]), um es durch ein Rekrutengeld ohne solidarische Haftbarkeit abzulösen[2]).

Schon dies eine Beispiel beweist, daß mit Hoyms alleiniger Bestallung, so sehr man anerkennen muß, daß der ganz anders geartete Voß auf seine judenfreundlichen Tendenzen im ganzen einging[3]), dennoch ein frischer Zug zu wehen begann. Am 20. Januar 1795 mußte die südpreußische Provinzialsteuerdirektion in Thorn die Gemeinde Inowrazlaw von der außerordentlichen Schlachtsteuer entbinden, die sie bisher hatte entrichten müssen[4]). Der Versuch zu dem Entwurf eines Judenreglements, den Voß am 21. Januar 1794 durch seinen Erlaß an Buggenhagen anbahnte[5]), wurde energisch aufgenommen. Dem neuen Oberpräsidenten von Buchholtz empfahl seine Instruktion vom 23. Oktober desselben Jahres angelegentlichst das Judenwesen, um in dieser mit vielen Juden angefüllten

[1]) Bloch, S. 796, M. Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640. 7. Teil (Publ. a. d. K. Preußischen Staatsarchiven, 56. Bd.) Leipzig 1894, S. 504 und 505, Chr. Meyer, Gesch. des Landes Posen. Posen 1881, S. 339.

[2]) Bloch, S. 604, siehe auch Anm. 2, Lewin, Juden in Lissa. S. 111 f.

[3]) Daß es ihm nicht leicht gefallen sein mag, dafür vgl. Bloch, S. 188 f.

[4]) Louis Lewin, Geschichte der Juden in Inowrazlaw (Zeitschr. d. Hist. Ges. f. d. Prov. Posen, 15. Jahrg. Posen 1900), S. 59. Als übrigens tags darauf sechs angesehene Juden derselben Stadt, die dem Netzedistrikt angehörte, ein Immediatgesuch um Prüfung ihres Gemeindehaushalts einsandten, wurde ihm alsbald nachgegeben, das. S. 68.

[5]) Bloch, S. 627 f., Beheim-Schwarzbach a. a. O., S. 390; Warschauer a. a. O., S. 32 f.

Provinz zu versuchen, inwieweit jene Volksklasse ohne Nachteil des Staates den christlichen Untertanen näher assimiliert und dadurch zu besseren Menschen gebildet werden könne[1]). Wenig Federlesens machte Hoym mit gegnerischen Bestrebungen. Als im September 1794 der Posener Magistrat, vielleicht in Nachahmung seiner Breslauer Kollegen[2]), eine Erweiterung des Judenviertels, dessen Beengtheit hygienisch unhaltbare Zustände herbeiführte, kraft seiner verstaubten Privilegien zu hintertreiben suchte[3]), fuhr die Kammer im Laufe des Jahres 1795 zu wiederholten Malen mit gesteigerter Tatkraft drein, betonte, daß von dem gefaßten Beschluß keinesfalls abgegangen werde, und befahl auf das ernstlichste, die prompteste Folge zu leisten[4]). Der Magistrat sah sich gezwungen, äußerlich zurückzuweichen, wußte aber seine hemmende Untätigkeit so geschickt zu bemänteln, daß man erst im März 1797 neuerdings darauf achtete und ihn an seine Menschenpflicht erinnerte, gegen die jüdischen Einwohner eine vernünftige und gesetzmäßige Toleranz zu beobachten[5]). Noch auffälliger erscheint der

[1]) Lehmann, a. a. O., S. 765. Entsprechend äußert sich Buchholtz bereits am 4. Nov. 1794 in einem Schreiben an die Posener Kammer, s. J. Landsberger, Förderung der Emanzipation der südpreuß. Juden durch die Regierung (Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen. 4. Jahrg. Posen 1903), S. 88.

[2]) Freudenthal, S. 422 f. Vgl. die ähnlich gerichteten Bestrebungen des Lissaer Magistrates und deren Zurückweisung, Lewin, Juden in Lissa, S. 163 f.

[3]) J. Perles, Geschichte der Juden in Posen, Breslau 1865, S. 111 f.; vgl. die Schilderung des Ghetto bei Holsche a. a. O., S. 316 und Rodgero Prümers, Die Stadt Posen in südpreußischer Zeit (Ztschr. der Hist. Ges. f. d. Prov. Posen. 23. Jahrg. Posen 1908), S. 93. Ausführlich schildert die gepflogenen Verhandlungen J. Landsberger, Die in den Jahren 1795 bis 1803 geplante Erweiterung der Judenstadt zu Posen (Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen. 7. Jahrg. Posen 1906), S. 1—12.

[4]) Perles a. a. O., S. 112 ff., Jaffé a. a. O., S. 56 f., 57, Anm. 1.

[5]) Perles a. a. O., S. 114 f.

Widerstand, zu dem man sich, wenn auch zurückhaltend und gedämpft, gegen unduldsame Regungen der katholischen Geistlichkeit aufschwang, welche das christliche Dienstpersonal gegen seine jüdischen Brotherrn aufhetzte. Obgleich Hoym, um eine folgenschwere Beunruhigung der eifrigen Katholiken zu vermeiden, wider den Rat der Posener Kammer von einem allgemeinen Zirkular absah, so nahm er dennoch das Betragen des Klerus mißfällig zur Notiz. Er ordnete an, man solle in allen einzelnen Fällen Toleranz empfehlen und unter Berufung auf das Beispiel der älteren Provinzen einen Ausgleich beider Parteien ohne Erbitterung der Gemüter herbeiführen[1]).

Man begreift es, ja setzt es ohne weiteres voraus, daß die grundsätzlichen Vorschläge, die von Posen und Breslau nach Berlin wanderten, als endlich das Problem der prinzipiellen Erledigung des Judenwesens sich zu verdichten und zu klären begann, zu der Praxis des Generaldirektoriums in einem diametralen Gegensatz standen. Das Promemoria der südpreußischen Regierung vom 23. März 1795 zweifelte nicht an der Fähigkeit der Juden, zu richtigen religiösen Begriffen zu gelangen und dem Staate nützliche und brauchbare Bürger zu liefern[2]). Am selben Tage zeichnete Hoym, der in seiner direkten Korrespondenz mit dem Könige die einflußreiche Wichtigkeit des Gegenstandes mit wiederholtem Nachdruck herausstellte[3]), in seinem

[1]) Lehmann a. a. O., S. 276. In diesem Ministerialerlaß vom 27. Juni 1795 erwähnt Hoym, in Schlesien seien in einem vorkommenden Streitfalle Verfügungen, der Toleranz völlig angemessen, getroffen worden. Welche Rücksicht man sonst auf den Katholizismus nahm, dafür vgl. Philippson I, S. 405. Hoym setzte sogar die Aufnahme einzelner Juden gegen Berlin und Posen durch, s. Lewin, Juden in Lissa, S. 281 u. 160.

[2]) Warschauer a. a. O., S. 36 f. Vgl. jedoch den einschränkenden Bericht der Posener Kammer vom 8. Mai 1795, Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O., S. 89.

[3]) Bloch, S. 767 (28. September 1794), 777 (25. März 1795).

Bericht an das Generaldirektorium die Grundzüge der neuen Verfassung. Er begründete unwiderleglich, weshalb Südpreußen der arbeitenden jüdischen Hände nicht entbehren könne, warnte vor dem einseitigen Bruch der jüdischen Gerechtsame, welcher die allgemeine Zusicherung bei der Okkupation verletzen und der Provinz selbst zum größten Nachteil gereichen werde. Er glaubte, wie er offenherzig aussprach, die Vorschläge Dohms seien größtenteils, nur hie und da mit einigen Einschränkungen zu realisieren: um diese Leute zu glücklichen und besseren Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, müßten sie vollkommen gleiche Rechte mit allen übrigen Untertanen erhalten[1]).

VII.

Es war eine Welt, die einen Staatsmann vom Schlage Hoyms von den Anschauungen des höchsten Beamtenkollegiums Preußens schied. Die Kluft, die zwischen beider Überzeugungen gähnte, konnte nicht überbrückt werden. Schon da Friedrich Wilhelm II. den Thron seines Oheims bestieg, bewegte sich die Judenfeindschaft der Mitglieder des Generaldirektoriums, an deren Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit man natürlich nicht zweifeln darf, auf respektabler Höhe. Nimmt man dazu das zeitweilige Zurückweichen, das teils eine Folge unentrinnbaren Zwanges, teils ein Gebot höfischer Klugheit gewesen war, die fruchtlosen Verhandlungan, die man zähneknirschend angeknüpft hatte, den zähen Ansturm, mit dem die Judenschaft über die Köpfe der Beamten hinweg die allerhöchste Stelle attackiert und beinahe erobert, das mannhafte Selbstbewußtsein, das ihre Deputierten, die Vertreter des »Auswurfs der Mensch-

[1]) Bloch, S. 592, Anm. 2, J. Landsberger, Jüd. Ackerwirte zu südpreuß. Zeit (Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen. 1. Jahrg. Posen 1900), S. 178; Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O., S. 88 f., vgl. aber dazu S. 91.

heit«, beseelt und sie ermutigt hatte, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, ohne Feilschen und Handeln auf ihrem Schein zu bestehen, unbeirrt das Ganze zu fordern und jede Konzession trotzig zurückzuweisen selbst auf die Gefahr hin, jeglichen Anspruchs verlustig zu gehen — summiert man all die vorstehenden Posten und addiert zu ihnen menschliche Schwäche und Leidenschaft, dann kann über das Ergebnis der Rechnung gar kein Zweifel bestehen. Die Antipathie, welche das Generaldirektorium gegen die Gleichberechtigung der Juden ursprünglich mehr aus traditioneller Gewohnheit und gefühlsmäßigem Instinkt denn aus bewußter Überlegung verspürte, mußte sich ungezwungen aufs intensivste verstärkt und vertieft haben. Sie rüstete sich mit jeder Waffe, machte sich jedes Mittel zu Nutze, mochte es einem vornehmen Kampf oder kleinlicher Befehdung dienen.

In dem nämlichen Zeitpunkt, da aus dem Osten der Monarchie die freiheitlichsten Reformpläne einliefen, da mit der Beendigung des französischen Krieges kraft des Königswortes die Umgestaltung des Judenwesens wieder aktuell wurde, unterließ das Generaldirektorium nichts, um alle Ungewißheit über seinen gegnerischen Standpunkt zu zerstreuen und die Erwartungen der Juden niederzuschlagen, die doch aus dem, was sich in Südpreußen zugetragen, Nahrung gezogen haben konnten. Ein Reskript vom 17. Mai 1795, ergänzt durch die Verfügung vom 18. Juli, verbot neuerdings die Verheiratung des jüdischen Gesindes das in Brauereien und Branntweinbrennereien diente, und setzte auf eine heimliche Pachtung, falls bei einem oder andern sich ein redlicher Verdacht äußere, nochmals Wegschaffung und Verweisung[1]). Am 15. Juli erging für die zweiten Judenkinder, deren Etablierung einst mit hohen Kosten erkauft war, die Vorschrift, falls sie sich mit Häusern ansässig machten, ihre Bauten in Berlin nur auf

[1]) Terlinden S. 88 f., siehe oben S. 95.

unbebauten, in anderen Städten nur auf wüsten Stellen aufzuführen. Es war eine geringfügige Entschädigung, daß man ihnen den Genuß der Freiheiten in Aussicht stellte, die Christen bei einem Neubau zustanden[1]), während man gleichzeitig die numerische Beschränkung der Judenhäuser festhielt[2]). Unter dem 16. September kam wieder ein Generaldirektorialreskript heraus, das den vor der Ansetzung über das Vermögen zu leistenden Eid mit dem hergebrachten Schwurzeremoniell bekleidete[3]). Den Reigen vervollständigt eine Verordnung vom 9. November des nächsten Jahres, die, um den heimlichen Verkauf eines Hauses zu hintertreiben, eine förmliche Untersuchung anbefahl, wofern ein Mietsvertrag zwischen Christen und Juden die Dauer von sechs Jahren übersteige[4]).

Sei es, daß man die Stimmung würdigte, die nach wie vor den Kreis der Minister beherrschte und sich in dergleichen Erlassen entlud, sei es, daß man, durch die früheren Erlebnisse gewitzigt, von der ehemaligen Politik, welche unmittelbar auf das Ganze zielte, sich loszusagen und auf Teilerfolge zu beschränken gedachte, sei es gar, daß man, im Innern dennoch entmutigt, ohne den Glauben an einen befriedigenden Sieg, wenigstens seiner Pflicht gegen die Gesamtheit genügen wollte, das Generaldirektorium erlebte es, daß den Juden ein Beharren auf der Verwirklichung des großen Reformprojekts gar nicht in den Sinn kam. Die Petition der Oberlandesältesten vom 22. Mai 1795 erstreckte sich allein auf spezielle Gravamina, die außerordentlich der Juden bedauernswertes Schicksal erschwerten. Sie ersuchte um Milderung der Bankrottbestimmungen, um Abschaffung der solidarischen Haftbarkeit in Diebstahlssachen, um Befreiung der Ältesten von

[1]) Terlinden S. 148 f.; vgl. Friedländer S. 66.
[2]) Das. S. 147 f.
[3]) Das. S. 91, 302.
[4]) Das. S. 143 f.

der Aufsicht, die ihnen pflichtgemäß über die Angehörigen ihrer Nation zustand[1]). Ob dieser verhältnismäßigen Genügsamkeit mochte das Generaldirektorium angenehm überrascht sein; es übergab die Bittschrift am 2. Juni dem Justizdepartement, ohne sich ungünstig oder ablehnend zu äußern[2]). Die angerufene Behörde erinnerte sich wohl des allerhöchsten Versprechens, das im Juni 1792 in voller Öffentlichkeit kundgetan worden war. Ihre Antwort vom 8. Juni regte den Wiederbeginn der gesamten Reform an, forderte aber den geharnischten Protest des Generaldirektoriums heraus, das am 21. Juli, auf Eingaben der Berliner Kaufmannschaft sich stützend, die Emanzipation nicht nur von den Wünschen der Juden für abhängig erachtete, den hartnäckigen Widerwillen, die bedenkliche Unzufriedenheit der christlichen Untertanen ins Treffen führte und solche selbst bei partieller Verbesserung als unausbleiblich hinstellte[3]). Die Gegensätze verwirrten sich, als man im Oktober, ohne zunächst das Prinzip zu klären, die Diskussion über die einzelnen Punkte anschnitt. Die Gesetzkommission,

[1]) Geiger I, S. 140, II, S. 174, Allg. Ztg. d. J. S. 235 Die betreffenden Darstellungen von Geiger und Philippson weichen in mehreren Punkten erheblich von einander ab; eine Auflösung der unterlaufenden Widersprüche bliebe einer Einsicht in die Akten vorbehalten; die Schilderung des Textes vermittelt auf Grund des gedruckten Materials so weit wie möglich. Siehe nunmehr die höchst eingehende Darstellung bei Freund I, S. 66—75 und II, S. 99—127.

[2]) So muß wohl die Angabe Allg. Ztg. d. J. S. 235, es habe die Petition als völlig berechtigt anerkannt, gemildert werden. Siehe jetzt jedoch Freund I, S. 69.

[3]) Geiger II, S. 174 f., Allg. Ztg. d. J. S. 235. Geigers Angabe, Generaldirektorium und Justizdepartement seien darin einig gewesen, daß trotz der eingetretenen Ruhe eine allgemeine Reform des Judenwesens nicht vorgenommen werden könne, stimmt keinesfalls, da erstens die Auseinandersetzungen des bei ihm abgedruckten Schreibens überflüssig und an eine falsche Adresse gerichtet wären, zweitens Philippson seine Akten nicht total verlesen haben kann. Vgl. hierzu Freund a. a. O.

die, am 24. November zur Einigung angegangen, beinahe anderthalb Jahre verstreichen ließ, bis sie am 2. Juli 1797 ihr Votum einlieferte, erhöhte noch den Zwiespalt, da ihre eigenen Mitglieder sich in verschiedene Parteien spalteten. Das Justizdepartement änderte unschwer seinen Sinn, und als es am 10. Juli den Antrag stellte, man möge dem Hader ein Ende setzen, indem man alles beim alten lasse, fiel ihm das Generaldirektorium freudig bei. Es vollbrachte eine besondere Leistung dadurch, daß es die Beantwortung der Angelegenheit weit über den Tod des regierenden Königs hinaus bis in den April 1798 zu verschleppen verstand[1]).

Ein Immediatgesuch an die gepriesene Liebe des Monarchen, unter dem 11. September 1795 eingebracht, fruchtetete nicht das mindeste[2]). Es war wohl weniger, wie man behauptet hat, mystischer Hang zu Spuk- und Geisteraberglauben, ängstliche Buchstabenfrömmigkeit oder greisenhafter Sinnenreiz, die seine Zuneigung den Juden entwandt hätten[3]). Der jugendliche Reformeifer, mit dem er die Regierung antrat, war längst zerstoben, Sturm und Drang, die ihn reizten, von allen Maßnahmen seines Vorgängers das Gegenteil in Angriff zu nehmen, hatten vor den Realitäten des nüchternen Lebens nicht standgehalten: Friedrich Wilhelm war zermürbt und gealtert, er ließ die Dinge gehen, wie sie wollten. Wenn er der Judensache sein Interesse entzog, so teilte sie ihr Schicksal mit einer stattlichen Reihe anderer Reformen, für die er sich voreinst nicht minder feurig begeistert hatte. Seine Gleichgültigkeit entsprang keiner Feindseligkeit. Er zeichnete den einzelnen Juden immer noch gern mit seiner Huld aus, wie er am 21. September 1796 an den Oberlandesältesten Jakob Moses eine schmeichelhafte Kabinettsordre richtete, die dessen recht-

[1]) Geiger I, S. 140, II, S. 175 f., Allg. Ztg. d. J. S. 235.
[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 235.
[3]) Das. S. 236.

schaffene, gewissenhafte Amtsführung lobte und mit Vergnügen die Versicherung seines Beifalles dem der Allgemeinheit anfügte, wie er sich ferner am 17. Januar 1797 bei ebendemselben für einen Neujahrsglückwunsch mit herzlicher Erwiderung bedankte[1]).

Auch auf Wöllner, der so manches Mal sein Ansehen eingesetzt und des Königs schlummernde Tatkraft geweckt hatte, war kein Verlaß mehr. Der Verlauf des französischen Krieges hatte seine Stellung gewaltig erschüttert. Gegen seine fußfällige Bitte war man zu Felde gezogen; die schwierige Finanzlage hatte nicht vermocht, einen zweiten Appell, den er für den Frieden einlegte, vor ungnädiger Abweisung zu bewahren; sogar als er seinem brieflichen Ausdruck zufolge zum dritten Mal als treues Tier zu den Füßen seines guten, ach zu guten Herrn gekrochen kam, um nunmehr ruhig sterben zu können, fand er kein Gehör[2]). Im Frühjahr 1794 bürdete Friedrich Wilhelm die Schuld an der Unwirksamkeit des Religionsedikts seiner Eitelkeit und Schwäche auf, bedrohte ihn mit Amtsentsetzung, und wenig fehlte, so kündigte er ihm die Freundschaft auf: allein schleuniges, fügsames Nachgeben sicherte Wöllner sein Ministerium[3]). Trifft es zu, daß der bisher allmächtige Günstling, der zweifelsohne mit hervorstechender Begabung schlimme Charakterfehler verband, es bei seinem Eigennutz und seiner Herrschsucht nicht liebte, sich für Reformen zu engagieren, deren Hemmnisse ihm persönlich unangenehm und gefährlich werden konnten[4]), so versteht man um so besser, warum er es jetzt schließlich

[1]) Jahrb. d. preuß. Monarchie, Jahrg. 1798, 2. Bd. Berlin 1798, S. 438 f.; vgl. Geiger II, S. 145, der die also datierten Kabinettsordres auf Friedrich Wilhelm III. bezieht.

[2]) Prutz, S. 304, 311, 318, Philippson II, S. 109 f.

[3]) Prutz, S. 263 f.

[4]) Philippson I, S. 87, 164, 459; Philippsons Urteil über Wöllner ist in seiner Allgemeinheit, wie gerade die Judensache zeigt, zu scharf und pointiert.

verschmähte, sich nochmals die Finger zu verbrennen. Auch Wöllners Zurückhaltung war sicher nicht in irgendwie geartetem Antisemitismus verankert; das bekundete er noch in den letzten Jahren dort, wo er über sein geistliches Departement verfügte. Als eine Denkschrift des Polizeidirektoriums zu Berlin am 17. Oktober 1795 den Verdacht äußerte, es schlichen sich mehrfach unvergleitete Juden und Jüdinnen ein und spiegelten den Übertritt zur christlichen Religion vor, um sich einen Schutzbrief zu verschaffen, da widersprach zwar am 17. Dezember das kurmärkische Oberkonsistorium und wünschte die Beibehaltung der alten Einrichtungen, welche die Proselytenmacherei begünstigten. Das geistliche Departement jedoch, das am 11. Januar 1796 seinen Beschluß faßte, ermächtigte das Polizeidirektorium, des Einwandes ungeachtet, die Ausweisung vorzunehmen und allenfalls die Heimatsobrigkeit der Juden mit ihrer Absicht bekannt zu machen[1]). Stimmte auch hier Wöllners Ministerium äußerlich mit einem Antrage des Generaldirektoriums zusammen, so darf man doch beiden fast entgegengesetzte Motive unterschieben. Ergriff dieses die Gelegenheit, seine Antipathie gegen die fremden Juden gewohnheitsgemäß zu betätigen, so schwebte jenem, wie es schon früher wiederholt an den Tag gelegt[2]), mehr der Schutz der jüdischen Religion vor, auf deren Verrat man damals noch keine Staatsprämie setzen wollte.

Allseitig im Stich gelassen, ohne Schutz und Deckung dem Gegner preisgegeben, fochten die Vertreter der Judenschaft für eine verlorene Sache, als sie noch ein letztes Mal ihre Kräfte zusammenrafften. Es verdient als Charakteristikum angemerkt zu werden, daß der Preis, um den sie stritten, wieder nicht die große, prinzipielle Reformsache, sondern ein noch weit bescheideneres, geringeres Desiderium war, daß übrigens auch hier von dem Namen

[1]) L. Geiger, Vor 100 Jahren (Ztschr. usw. III, 1889), S. 231 f.
[2]) s. oben S. 367 f.

David Friedländers, der bereits im Mai 1795 fehlte, nichts verlautet. Man knüpfte an einen gegebenen Fall an, der sich im Dezember 1796 vor dem Kammergericht ereignete. Als einem unbemittelten Schutzjuden der Kostenerlaß abgeschlagen wurde, weil die Erlangung und Belassung eines Ansetzungsprivilegs an den Nachweis des erforderlichen Vermögens gebunden sei, beschwerten sich die Aeltesten im Februar und suchten um grundsätzliche Einräumung des Armenrechts für den Notfall nach. Das Reskript des Justizdepartements vom 17. Juli 1797 wies die Bittsteller ab und erklärte dem Kammergericht gegenüber die Aufhebung der bisherigen Observanz für äußerst bedenklich, da der jüdischen Nation, solange keine solide bürgerliche und moralische Verbesserung stattfinden könne, ein vorzüglicher Hang zu Wucher, Chikanen und Prozessen nicht ohne Grund vorzuwerfen sei. Was besagte da der Zusatz, man dürfe den Parteien niemals, weil sie die Kosten nicht gleich herbeischaffen könnten, die Justizpflege versagen, sondern müsse nach Befinden der Umstände eine Stundung gewähren und bei der Eintreibung die Exekution mildern[1])? Die oberflächliche, übelwollende Charakterisierung, welche die jüdischen Untertanen Preußens bei der allgemeinen Wendung der Angelegenheit in einer öffentlich publizierten Urkunde erfuhren, wirft ein grelles Licht auf das ganze Regime. Man kann nicht kürzer und in gewissem Sinne besser den Erfolg der Reformbestrebungen in den altpreußischen Provinzen zusammenfassen.

VIII.

Was alles darin verborgen lag, offenbart sich am deutlichsten, wendet man sich abermals dem Widerspiel des Generaldirektoriums zu, dem Kreise der Provinzen,

[1]) N. C. C. X, 1797, Nr. 56, S. 1317 f.; Terlinden, S. 291, Geiger I, S. 140, II, S. 173.

die sich der Verwaltung Hoyms erfreuten. Das Jahr 1795 mit seiner endgültigen Aufteilung Polens hatte neuerdings in den Landen, die nun der preußischen Krone huldigten, die Zahl der Juden beträchtlich gesteigert. Der Bezirk Warschau, der zu Südpreußen geschlagen wurde, umfaßte ungefähr 31.000 Juden[1]), die Landesteile, welche sich zu der Provinz Neu-Ostpreußen zusammenschlossen, mochten 40.000 jüdische Seelen mindestens zählen[2]). Die einheitliche Regelung des Judenwesens wurde stets notwendiger, man konnte sich der Wichtigkeit der Aufgabe nicht länger entziehen. Am 16. August 1795 forderte Hoym von der Posener Kammer bestimmte Aufklärungen und Nachweise über einzelne Erleichterungen, die er in Handel und Handwerk, Häuserkauf und Abgaben den Juden zudachte. Sein Reskript schrieb dem Könige die Absicht zu, die südpreußische Judenheit den Wohltaten und Gerechtsamen der christlichen Bürger möglichst nahe zu führen und hierdurch ein Beispiel dafür aufzustellen, daß der jüdische Staatsbürger bei getreuer Pflichterfüllung, die von nationaler und religiöser Eigenart nicht beeinträchtigt werde, keineswegs seiner Religion wegen in Druck gehalten, sondern in gute und möglichst gleiche Nahrungsverhältnisse mit allen Einwohnern im Staate gesetzt werden müsse[3]). Es war ein erster Schritt, dem baldigst weitere folgen mußten, wenn man bei der Verteilung der Geschäfte zwischen den Landeskollegien in Südpreußen am 15. Dezember 1795, in Neu-Ostpreußen am 3. März 1797 das gesamte Judenwesen nebst allen Angelegenheiten, die den statum politicum

[1]) A. C. v. Holsche, Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neu-Ostpreußen. Berlin Bd. II 1804, S. 427.

[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 236; allerdings regen sich auch hier, da die südpreußischen Zahlen gänzlich falsch sind, gewichtige Zweifel, vgl. v. Holsche, Bd. I 1800, S. 176 und 261 (9. Teil der Einwohner, über 160 Synagogen).

[3]) J. Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. (Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen. 4. Jahrg. Posen 1903), S. 89 f.

und die bürgerlichen Verhältnisse der Juden betrafen, lediglich den Kammern unterstellte[1]). Indessen drängte sich die Auffassung, daß man nicht wie bisher fortwursteln und von Fall zu Fall entscheiden könne, immer gebieterischer auf, rangierte doch ein Bericht des Ministers v. Buchholtz, des südpreußischen Oberpräsidenten, den Juden unter die unzufriedenen Elemente des Landes, da es ihm an Erwerb fehle und ihm die Abgaben zu schwer fielen[2]).

So wurde denn Ende 1796 zur Organisation der Finanzadministration in Südpreußen eine siebengliedrige Kommission niedergesetzt, unter deren Aufgaben nicht zuletzt die Ordnung und Neugestaltung des Judenwesens figurierte. Zu ihr gehörten neben dem Großkanzler von Goldbeck, einem rosenkreuzerischen Gesinnungsgenossen Wöllners[3]), und drei Geheimen Finanzräten Männer wie Struensee, der 1793 die engherzige Petition der Posener Kaufmannschaft zu Falle brachte[4]), Schrötter, der 1791 einen judenfeindlichen Auftrag des Generaldirektoriums eigenmächtig zu rektifizieren kein Bedenken trug[5]), endlich Hoym, der eben noch im Juni 1796 bei einem an sich gut gemeinten Vorstoß der Breslauer Reformer ein feines Verständnis, eine diplomatische Rücksichtnahme auf die Masse der Juden bekundet hatte[6]). Die Instruktion, welche

[1]) N. C. C. IX, 1795, Nr. 76, S. 2713 f., 2723 f., X, 1797, Nr. 18, S. 955 f., vgl. das Reglement für den Justizmagistrat der Hauptstadt Warschau vom 12. Juli 1796, dessen Tit. I, § 8, 1 die in Warschau wohnhaften Juden der Gerichtsbarkeit des Stadtgerichts unterwarf und nur die sogenannten Ritualsachen dem Rabbi und dessen Assessoribus nach gewissen zu seiner Zeit näher festzusetzenden Bestimmungen subordinierte, N. C. C. X, 1796, Nr. 75, S. 485 f.

[2]) Philippson II, S. 226 f.

[3]) Das. S. 55, 60.

[4]) s. oben S. 480, vgl. S. 98, Anm. 3.

[5]) s. oben S. 363 f.

[6]) Freudenthal, S. 523 ff. Ebenso vorsichtig und zurückhaltend verfuhr Hoym etwa gleichzeitig in Südpreußen selbst. Obschon auf eine Anfrage die Posener Ältesten am 27. Jan. 1795 eine Änderung

der Geheime Kabinettsrat Menken im Namen des Königs für die Kommission ausarbeitete, ließ etwas von dem Geiste des Generaldirektoriums verspüren. Sie zielte auf eine Verminderung der kulturfeindlichen Menge der Juden, schlug für sie ein starkes Schutzgeld vor, wies jedoch die solidarische Haftbarkeit als veraltet und barbarisch ab und betonte, daß Billigkeit und Menschlichkeit in der Behandlung vorwalten müßten[1]). Die Zusammensetzung der Kommission macht es verständlich, daß sich das Schauspiel wiederholte, das sich im Jahre 1791 zwischen dem Generaldirektorium und der Königsberger Kammer abgespielt hatte: es wurde jetzt durch den allgemeinen Zusatz der Instruktion für die Methode der Judenpolitik wesentlich erleichtert. Der Kommissionsbericht vom 9. Februar 1797 plädierte für Beibehaltung der Juden, die bei der Besitzergreifung im Lande gewesen seien, mit Ausnahme derjenigen, welche sich nicht zu einem tätigen festen Gewerbe bequemten, ferner für Vermehrung ihrer Nahrungsquellen, zumal Eröffnung des Ackerbaus, für Einrichtung guter Schulen, Abschaffung der rabbinischen Jurisdiktion auch in rituellen Fragen, Vermeidung jeglicher solidarischen Verpflichtung, sogar hinsichtlich der Gemeindeorganisation, Verminderung der Synagogen. An besonderen Abgaben wurde nur ein Rekrutengeld zum Ersatz für den Militärdienst und eine geringfügige Nebensteuer zur Besoldung des Gemeindepersonals vorgesehen[2]). Nachdem der König am 11. Februar die Kommissionsmitglieder seiner Zufriedenheit versichert hatte,[3]) wurde das »General-Juden-Regle-

der unterscheidenden Kleidertracht für religionsgesetzlich zulässig erklärten, empfahl das ministerielle Schreiben vom 25. Sept. 1797, von Zwang abzusehen und es nur mit Belehrung zu versuchen, Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O. S. 92.

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 236, Philippson II, S. 198 f.

[2]) Allg. Ztg. d. J. S. 236 f.

[3]) Ib. S. 237.

ment für Süd- und Neu-Ost-Preußen« unter Hoyms Leitung von dem Geheimen Oberfinanzrat Wlömer, dem einstigen Vorsitzenden der Reformkommission[1]), ausgearbeitet, der den Entwurf zur Einsichtnahme und Begutachtung an David Friedländer übersandte[2]). Am 17. April 1797 wurde es publiziert, neben Friedrich Wilhelm von Hoym, Goldbeck und Schrötter gezeichnet[3]).

Es stellt wirklich ein kleines Werk für sich dar, auf dreißig Seiten großen Formates fünf Kapitel mit einundsiebzig Paragraphen umschließend[4]). Die siebzehn Paragraphen des ersten Kapitels handelten von dem, was in Ansehung der beizubehaltenden Juden und ihrer Beschaffenheit zu beobachten sei. Sie erkannten das Heimatsrecht entsprechend den Vorschlägen der Kommission zu, ordneten die jährliche Anfertigung einer Generaljudentabelle sowie die Ausstattung mit Schutzbrief und Legitimationszettel an, regelten die Aufenthaltsbestimmungen für fremde Juden und geboten die Führung unveränderlicher Geschlechtsnamen, den regelmäßigen Betrieb eines Gewerbes, die Lösung von Trauscheinen, die insgemein ein Alter von 25 Jahren, den Nachweis sicheren Unterhalts und bei der Ehe mit einer Ausländerin eine Mindestmitgift von 500 Reichstalern voraussetzte. Das zweite Kapitel erörterte in sieben Paragraphen die Wohn-

[1]) Bloch, S. 604 f., vgl. oben S. 98.

[2]) Jacob Jacobsohn, Zu David Friedländers Bemühungen um Abschaffung des Namens »Jude« (Allg. Ztg. d. Judentums, 76. Jahrg 1912), S. 379.

[3]) Abgedruckt N. C. C. X, 1797, Nr. 29, S. 1031—1092, ohne Einleitung und Schluß Rönne und Simon, S. 292—302; s. auch Bloch, S. 604 f., Geiger I, S. 141, II, S. 178 f., Allg. Ztg. d. J. S. 237, Philippson II, S. 209 f., Perles a. a. O. S. 115 f., Beheim-Schwarzbach a. a. O. S. 396 ff., Rönne und Simon, S. 214, 291, 326, 337, 422, Warschauer a. a. O., S. 37 f., Chr. Meyer, Gesch. des Landes Posen. Posen 1881, S. 340 f., Landsberger, Jüd. Ackerwirte usw. a. a. O., S. 178 f.

[4]) Beheim-Schwarzbach a. a. O. S. 397.

orte und unbeweglichen Grundstücke der Juden. Wahl des Wohnorts und Gewerbes sowie Kauf eines Grundstückes bedurften der Einwilligung der Kammer, die sich eine Verweisung in die Städte teils vorbehielt, teils für den Betrieb kaufmännischen Verkehrs und städtischer Gewerbe bereits forderte. Neubauten wurden auf wüsten Plätzen und abgetretenen Stellen, für die sich kein christlicher Bürger fand, unter Gewährung der üblichen Hülfsgelder gestattet, wofern für die Soldateneinquartierung vorgesorgt ward. Bestehende Judenquartiere wurden zwar nicht angetastet, aber die Bürgerschaft doch in ihrem Interesse ermahnt, von solchen Privilegien abzugehen[1]). Die zweiundzwanzig Paragraphen des dritten Kapitels befaßten sich mit den Gewerben der Juden. Nachdem die Bestimmungen über die Genehmigung der Kammer sowie die Beschränkung des Handels auf die Stadtbewohner wiederholt und für die Uebergangszeit gewisse Ausnahmen mit strengen Strafverordnungen angegeben waren, erfolgte die Aufzählung der den Schutzjuden erlaubten Gewerbe und Nahrungsarten in kaufmännischem Handel, in Künsten und Handwerken, in Ackerbau, Viehzucht und Fuhrwesen, in Hand- und Lohnarbeit. Der Handel wurde kontingentiert und für Handlungsbücher und Rechnungen deutsche oder polnische Sprache anbefohlen, das Hausieren außerhalb der Jahrmärkte aufs schärfste verboten, für das Handwerk Ablegung einer Meisterprüfung und ausschließliche Beschäftigung inländischer jüdischer Gesellen und Lehrlinge, es habe denn die Kammer außerordentlicher Weise christliches Personal erlaubt, angeordnet, die Anlage nützlicher Fabriken unter derselben Bedingung freigegeben. Sodann

[1]) Am 23. Januar 1797 sprach sich Hoym in einem aktuellen Fall zwar für den Schutz gültiger Stadtprivilegien de non tolerandis Judaeis aus, jedoch gleichzeitig für deren Aufhebung oder Abänderung, falls ein solches Vorrecht, dereinst aus Religionshaß erteilt, nunmehr keinen Vorteil bringe, s. Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O., S. 90.

wurden Pachtungen von Brauereien, Branntweinbrennereien, Kuhmelkereien und Ackerwirtschaften, Ackerbau, Viehzucht und Fuhrwerk auf eigenen Ländereien und Gütern, allerdings bloß auf abzubauenden oder neu zu etablierenden Stellen, nach drei Jahren nur noch mit jüdischem Gesinde zu bewirtschaften, aber stets unter Einräumung der üblichen Vorteile und Freiheiten erlaubt. Die Krugpachtungen wurden belassen, alle Juden, die für den selbständigen Betrieb eines Berufes nicht in Betracht kamen, auf Gesindearbeit und Tagelohn verwiesen. Darlehen mußten durchweg vor Gericht abgeschlossen werden. Auf Uebertretungen, insbesondere auf Hausieren und Müßiggang oder Kombination eines Gewerbes mit Handel und Schacher, standen regelmäßig letzten Endes Verlust des Schutzprivilegs und Landesverweisung. Das vierte Kapitel besprach die Religions- und Ritualverfassung der Juden. Seine fünfzehn Paragraphen sicherten die Freiheit der Religionsübung, faßten eine Verminderung der Synagogen ins Auge und regelten die Anstellung der gleichfalls numerisch herabgesetzten Synagogenbedienten, die als landesherrliche Offizianten aus einer öffentlichen Kasse besoldet werden sollten. Die Rabbiner, für welche die Kenntnis der deutschen und polnischen Sprache schlechterdings erforderlich war, verloren ihre Gerichtsbarkeit in jedem Betracht, Strafrecht, Bann und ähnliche Zwangsmittel. Die Gemeindeschulden sollten sukzessiv abgetragen werden. An die Stelle der Aeltesten traten, mit Genehmigung der Kammer vom Magistrat bestellt, Stadtverordnete, welche die Gemeinde vor der Stadtobrigkeit vertreten und deren Anweisungen vollziehen sollten. Besonders eingehend wurde die Errichtung von Schulen, deren Lehrer gleichfalls vom Staat angestellt und besoldet wurden, für Knaben und Mädchen behandelt. Das fünfte Kapitel stellte in zehn Paragraphen die Abgaben der Juden zusammen. Zu den Abgaben und Pflichten der christlichen Untertanen kam erstens ein Rekruten- und

Schutzgeld, von jedem im Schutz lebenden männlichen Juden vom zurückgelegten vierzehnten bis zum zurückgelegten sechzigsten Jahre jährlich in der Höhe von einem Taler 16 Groschen zu erlegen, eine Steuer, die jedoch bei freiwilligem Eintritt in den Militärdienst während dessen Dauer wegfiel, überdies nachdrücklich als ein bloßer Ersatz für die wegfallende Dienstpflicht gekennzeichnet wurde. Außerdem gab es einen mäßigen Beitrag zur Unterhaltung des Gemeinde- und Schulpersonals, eine nach dem Vermögen staffelweise abgeschätzte Trauscheingebühr von einem, drei oder fünf Reichstalern, sowohl an das Potsdamsche Militärwaisenhaus wie gemeinsam an die Kammer und die jüdische Schulkasse zu entrichten, eine besondere Gebühr für vorzeitige Heiratsbewilligung, das alles aber ohne solidarische Verpflichtung. Die Einleitung des Reglements begründete die neue Einrichtung des Judenwesens mit dem gemeinschädlichen Wucher der Juden, der größtenteils ihr Bestreben und Tun ausmache, mit ihrer übergroßen Menge, die sie auf der anderen Seite zu ihrer für die christlichen Untertanen nachteiligen Lebensart zwinge, zu Betrug und äußerster Verschlimmerung ihres Charakters, ohne welche sie sich in der Folge nicht zu erhalten vermöchten. Der Schluß klang bei weitem freundlicher. Er behielt sich jederzeit Aenderungen vor je nach dem Erfordernis der Umstände, insonderheit um der Juden Ausbildung zu guten und nützlichen Untertanen zu befördern oder ihrer schon hinlänglich erreichten Kultur gerecht zu werden.

Tritt man an das Gesetz vom Standpunkt einer modernen Verfassung heran, so muß man freilich zugeben, daß es an mehrere nützliche Verordnungen eine Anzahl drükkender Bestimmungen reihte[1]). Setzt man es jedoch — und das muß man tun, will man ihm historisches Verständnis entgegenbringen — in Parallele mit der Judenordnung, wie sie in den übrigen preußischen Provinzen

[1]) Perles a. a. O. S. 115.

bestand, übersieht man auch nicht die kulturellen Verhältnisse der bisher polnischen Judenschaft, die, wenn auch der Umgebung durchschnittlich überlegen, immerhin manches zu wünschen übrig ließen, dann wird man einräumen, daß Wohlwollen und Humanität das Reglement, wenn nicht hervorgerufen, so doch stark beeinflußt haben und ihm eine segensreiche Wirkung verbürgten[1]). Mochte sich auch hier und dort ein Teil der Juden, an die Bequemlichkeiten der polnischen Adelswirtschaft seit Jahrhunderten gewöhnt, gegen den scharfen Zwang innerlich auflehnen[2]), die Posener Aeltesten, welche kurz zuvor an der Dämpfung ihres selbstherrlichen Magistrats die Kehrseite des preußischen Regimes kennen gelernt hatten[3]), heuchelten nicht, als sie am 18. Oktober 1797, wie sie angaben, die wohltätige Absicht Sr. Majestät mit gerührtem Danke anerkannten[4]). Einige Beschwerden, die sie noch auf dem Herzen hatten, wurden überdies, sobald eine genaue Prüfung ihre Berechtigung ergab, auf der Stelle behoben, mancherlei Punkte, welche das Reglement nicht präzis umschrieb, in ihrem Sinne erledigt[5]); eine Abordnung der Judenschaft, die alsbald aus Süd- und Neu-Ostpreußen nach Berlin ging, fand eine freundliche Aufnahme[6]). Am 13. November untersagte noch ein Hofreskript die Einrichtung besonderer Judenämter, welche Hoym wohlwollend in Erwägung gezogen hatte. Der Einspruch war mit der ausgesprochenen Befürchtung motiviert, die Juden könnten in ihren bürgerlichen Verhältnissen ganz gegen die Ideen, die dem Reglement zu Grunde lägen, von den übrigen Untertanen zu sehr isoliert und der beabsichtigte Zweck, ihre politische

[1]) Allg. Ztg. d. J. S. 237, Philippson II, S. 210.
[2]) Beheim-Schwarzbach a. a. O., S. 402 f.
[3]) s. oben Seite 5.
[4]) Warschauer a. a. O., S. 40.
[5]) Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O., S. 90.
[6]) Landsberger, jüdische Ackerwirte usw. a. a. O., S. 179.

Einheit zu vernichten, illusorisch gemacht werden[1]). Daß im ganzen Hoym und Struensee den rechten Weg eingeschlagen haben, davon legen die Aeußerungen ein beredtes, unwiderlegliches Zeugnis ab, welche preußische Beamte knapp ein Jahrfünft nach dem Erlaß des Reglements taten. Es will etwas heißen, wenn der eine, der keine ausgeprägte Sympathie für die Juden besaß, ihnen nachrühmte, seit der preußischen Besitznahme hätte die Nation in Rücksicht der freieren Denkungsart merkliche Fortschritte gemacht[2]) wenn gar ein anderer von den Juden aussagte, sie beschämten in ihrem Unterricht die Christen, und in ihrer Aufgeklärtheit und Bildungsbeflissenheit die herrlichsten Aussichten erblickte für Aufklärung, Verträglichkeit und Bruderliebe[3]).

IX.

Das Generaljudenreglement für Südpreußen und Neu-Ostpreußen mit seinen Zusätzen und Erläuterungen war der letzte Regierungsakt, mit dem Friedrich Wilhelm II. von seinen jüdischen Untertanen Notiz nahm. Am 16. November 1797 starb er, in seinen Staaten wenig betrauert[4]).

Die Breslauer Gemeinde veranstaltete für ihn am 3. Dezember in ihren beiden größten Synagogen eine Gedächtnisfeier, bei welcher die Reden in hochdeutscher Sprache gehalten wurden[5]). Der Wahrheit am nächsten kam in der Synagoge der Brüdergesellschaft Mendel Lewin

[1]) Landsberger, Förderung der Emanzipation usw. a. a. O., S. 90 f.

[2]) J. F. Struensee, Blicke auf Südpreußen vor und nach dem Jahre 1793. Posen 1802, S. 117 f., vgl. S. 111, 116, 119 f. Vgl. Chr. Meyer, Gesch. des Landes Posen. Posen 1881, S. 325.

[3]) A. C. v. Holsche a. a. O. Bd. II, Berlin 1804, S. 561.

[4]) Heigel II, S. 254.

[5]) M. Brann, Geschichte des Landrabbinats a. a. O., S. 264, Freudenthal S. 535; die Reden sind abgedruckt Schlesische Provinzialblätter, 26. Bd., Breslau 1797, S. 307 ff., außerdem neuerdings von M. Brann in dem von ihm herausgegebenen »Jahr-Buch zur Belehrung und Unterhaltung« 45. Jahrgang, Breslau 1897, S. 95 ff.

Bröse, wenn er konstatierte, daß man auf den politischen Stufen nicht weit vorgerückt sei[1]). Professor Joel Löwe, der Direktor der Wilhelmsschule, der in der »Landschul« das Wort ergriff, verfiel in eine phrasenhafte Uebertreibung, wenn er pathetisch dem armen, verwaisten, nur zu oft verkannten und unterdrückten Volke eine besonders gerechte Ursache zuerkannte, den schweren Verlust zu beweinen, wenn er dem dahingeschiedenen König nachrief, er habe den Juden sein Vaterherz ganz aufgeschlossen. Es war doch nicht nur ein rhetorischer Kunstgriff, der eine elegante Ueberleitung und einen geschickten Schluß vermittelte, es lag tief im Wesen der Dinge, in der Wendung, die sie in der zweiten Regierungshälfte des Toten erfahren hatten, begründet, daß der Redner die Aufmerksamkeit alsbald auf den neuen Monarchen richtete. Ihm brachte er die Hoffnung entgegen, er werde die Weisheit seines Großoheims mit der angeerbten Herzensgüte seines Vaters verbinden, werde, sein Land beglückend, auch der Juden eingedenk sein und das Werk ihrer Veredlung und bürgerlichen Ausbildung, das der Höchstselige begonnen, mit Weisheit und wahrer königlicher Großmut vollenden[3]).

Denn das war es, was die Herrschaft Friedrich Wilhelms II., sieht man eines Teils von Schlesien und Posen ab, für die Gesamtheit der preußischen Juden bedeutete: sie war ein Beginnen, brachte Versuche und Ansätze, über die sie nicht hinausgedieh zu abschließender Vollendung.

[1]) Schles. Prov. Blätter a. a. O. S. 311, Brann a. a. O. S. 98.
[2]) Das. S. 307, Brann S. 95.
[3]) Das. S. 309, Brann S. 96 f.

Die Schuldennot der jüdischen Gemeinde Metz (1791—1854).

Von Dr. Netter.

Nicht viele Gemeinden der abendländischen Judenheit waren berufen, auf die Entwicklung des Gesamtjudentums in so fruchtbarer Weise einzuwirken, wie es Metz, jener ehemaligen Metropole unserer alten jüdischen Vergangenheit, vergönnt gewesen ist.

Der Ursprung der Gemeinde ist in Dunkel gehüllt. Jedenfalls waren bereits zum Beginne des 9. Jahrhunderts Juden in so großer Zahl in Metz vorhanden, daß auf dem im Jahre 888[1]) in der Abtei St. Arnould abgehaltenen Metzer Konzil schon ernste Angriffe seitens der Geistlichkeit gegen sie geführt wurden. Ja, es stellten die Benediktinermönche, die Hauptgeschichtschreiber der Stadt Metz aus jener Zeit, die Vermutung auf, daß schon um das Jahr 625[2]) Juden dort ansäßig waren. Sie glaubten dies daraus

[1]) Labbé Concil. tom. IX, 412. Concilium Metense in regno Lotharii a Belgicae Primae episcopis sub Arnulpho rege celebratum kalendis Maii anno Christi, ut conjectura est DCCCXXCVIII. VII. Titulus Canonum: »Ut nemo cum Judaeis edat aut bibat«.

[2]) Vgl. Geschichte der Benedictiner, Band III, S. 373: Concile tenu à Rheims 625 (on y fit 25 canons). »Le treizième défend sous peine d'excommunication de vendre des esclaves chrétiens aux payens et aux Juifs et d'admettre les derniers aux charges publiques: réglement que nous croyons avoir regardé plus particulièrement que toute autre la ville de Metz, parce que l'établissement des Juifs y est si ancien qu'on ne peut en découvrir l'origine. Ils y étaient en si grand nombre dès le neuvième siècle qu'un Princier de la cathédrale forma contr'eux des plaintes dans un concile tenu en 838 dans l'abbaye de

schließen zu müssen, daß das auf dem Konzile zu Rheims (625) erlassene Verbot, »christliche Sklaven an Heiden und Juden zu verkaufen und letztere zu irgend welchen öffentlichen Ämtern heranzuziehen«, ihrer Meinung nach, ganz besonders auf die Metzer Juden sich bezogen, weil deren Niederlassung daselbst so früh erfolgte, daß jegliche an dieselbe erinnernde Spur sich verloren hat.

So fehlt auch tatsächlich bis jetzt ein ergiebiges Quellenmaterial aus dieser Zeit der ersten Ansiedelung bis zu dem verhängnisvollen Jahre 1306, in welchem die Juden aus ganz Frankreich und, wie historisch verbürgt ist, auch aus Metz verbannt wurden, das damals schon unter dem Einflusse einer mächtigen französischen Partei gestanden hat. Dies mag wohl die Erklärung dafür sein, daß bis heute noch kaum jemand die Geschichtschreibung dieser Periode der Metzer Gemeinde zu unternehmen gewagt hat.

Und doch fällt gerade in diese Epoche für Metz die höchste geistige Blüte, die es zu einer ersten Pflanzstätte der jüdischen Wissenschaft für die damalige Welt erhoben hat. Ihre Meister, wie Rabbenu Gerschon, eine der größten talmudischen Autoritäten seines Zeitalters, in Anerkennung seiner weisen Anordnungen, die dem aus dem Oriente in das Abendland verpflanzten Judentum es ermöglicht hatten, mit den dortigen Kulturbestrebungen gleichen Schritt zu halten, ja dieselben stets in der wohltätigsten Weise zu befruchten, Meor ha-Golah, »Leuchte des Exils« genannt, ferner Gelehrte wie R. Machir und sein Bruder Eliëser, der Verfasser des Werkes »Sefer Jereïm«, sowie die Tosaphisten aus Metz, bekannt unter dem Namen »Gedole oder Chachme Lothringen«, die »Großen oder die Weisen Lothringens«, haben ihr einen Weltruf verschafft. In Metz fanden

S. Arnould. Cela ne paraîtra pas étonnant si l'on fait attention qu'une partie de cette nation après sa dernière dispersion commencée sous l'Empire de Vespasien et consommée sous celui d'Adrien, se retira dans les Gaules . . .«

sich lange Zeit die Jünger der jüdischen Wissenschaft zusammen, bis dieser Mittelpunkt geistigen Strebens, fast immer auf das persönliche Übergewicht einzelner ihrer Zeit voranleuchtenden Geistesheroen sich stützend, bald dahin, bald dorthin verlegt worden ist.

Ihren Glanz aber haben diese Lehrstätten ganz besonders durch die stets fortschreitende Trübung der politischen Verhältnisse eingebüßt.

Der schwere Druck, unter dem die Juden des Mittelalters seufzten, hatte, wie es scheint, lange Zeit gerade die Juden von Metz verschont. Selbst die Kreuzzüge mit all den Greueltaten, die ihre Begleiter waren, sollen, wie manche behaupten, ihre Schrecken auf Metz nicht auszudehnen vermocht haben. Doch diese Auffassung, die z. B. Clément, der neueste Geschichtschreiber der Metzer jüdischen Gemeinde, auf das Urteil von Grégoire[1]) und Bégin[2]) sich berufend, zu vertreten scheint, wird von anderen Berichten nicht geteilt. Aus diesen geht vielmehr hervor, daß auch die Metzer Bürger trotz der Gleichgültigkeit, mit der sie der Bewegung der Kreuzzüge gegenüberstanden, ihre Liebe zur Kirche und ihre Begeisterung für Christus, dessen Grab der Herrschaft der Andersgläubigen entrissen werden sollte, durch ihren Haß gegen die Juden zu betätigen gesucht haben. Durch die Predigten fanatischer Mönche aufgeregt, hatten sie auch eine Judenverfolgung in Szene gesetzt, die sich von Metz aus über Toul, Verdun und Trier Mosel- und Rheinwärts bis nach Köln erstreckte. Durch das Blut der Juden hoffte nämlich die wütende Menge die Leiden Christi zu rächen[3]).

Jedenfalls aber hat sich im Laufe der Jahre die Lage der Juden in Metz so sehr verschlimmert, daß, als im Jahre

[1]) Essai sur la régénération etc. S. 105, Anm. 7.

[2]) Mémoire de l'académie de Metz 1842—43. I., S. 176.

[3]) Vgl. Albers, Geschichte der Stadt Metz, 1902, S. 23; ferner Bénedictins, histoire de Metz, II., S. 203.

1306 am 22. Juli (9. Ab) durch ein Dekret des Königs Philipp des Schönen die Juden aus ganz Frankreich ausgewiesen wurden, der Einfluß der französischen Partei in der freien deutschen Reichsstadt Metz sich so mächtig erwies, daß dieses Schicksal auch die Metzer Juden traf. Von diesem Jahre an hat eigentlich die Metzer jüdische Gemeinde zu bestehen aufgehört.

Allerdings scheinen nicht sämtliche Juden aus der Stadt verbannt worden zu sein, es sei denn, daß mehrere von ihnen einige Jahre nachher es gewagt hätten, wieder zurückzukehren, was noch viel wahrscheinlicher ist. Denn es berichtet Dom Calmet, daß im Jahre 1322 auch in Metz mit den Aussätzigen, die beschuldigt wurden, die Brunnen vergiftet zu haben, viele Juden den Flammentod erleiden mußten, weil ihnen zur Last gelegt wurde, mit jenen gemeinschaftliche Sache gemacht zu haben. Ferner lesen wir bei Benoist Picard[1]), daß am 17. Juli 1365 in der Judenstraße (Juif rue), wo bis jetzt die Juden ansäßig gewesen waren, der Blitz eingeschlagen habe und 22 Häuser in Flammen aufgegangen seien. Hierin wollten die Metzer Bürger eine Strafe Gottes erblicken und nahmen hieraus Veranlassung, alle Juden aus Metz zu vertreiben. Später aber riefen sie sie wieder zurück[2]). Doch bald darauf erfolgte von neuem ihre Verbannung aus der Stadt, und zwar diesmal für lange Zeit. Denn es steht fest, daß bei dem Einzuge Heinrich II. im Jahre 1552 in Metz keine Juden dort ansäßig waren. Andererseits ist aber von ihnen in den Privilegien die Rede, die Kaiser Sigismund im Jahre 1423 den Metzer

[1]) Histoire ecclés. et civile de la ville et du diocèse de Metz. Bibl. Metz ms. 126, p. 773.

[2]) Vgl. Gabriel »observations sur les Juifs de Metz jusqu'a 1760«: le 17 juillet 1365 le tonnerre tomba sur la rue des Juifs et y avait mis le feu, vingt-deux maisons furent brulées, cet évènement naturel parut aux bourgeois de Metz une prenve de la colère celeste et une vengeance divine. Les juifs furent chassés, mais leur exil ne dura pas et peu après on les rappela.

Banquiers bestätigte, und von denen er die Juden förmlich ausschloß[1]). Vermutlich waren sie in dem zum Bistum Metz gehörige Gebiete ansäßig, wo ihnen in weitem Maße Gastfreundschaft gewährt war. Für Metz selbst allerdings hatte die weltliche Macht der Bischöfe aufgehört[2]).

In den Jahren, in denen die Stadt Metz große politische Umwälzungen durchmachte, die schließlich einen vollständigen Wechsel der Nationalität zur Folge hatten, genau um die Zeit, in der Metz unter französische Herrschaft gelangte, machten die Juden wieder ernste Versuche, in der Stadt sich niederzulassen. Zunächst waren es ihrer 3, denen im Jahre 1565 ein Aufenthaltsrecht auf ein Jahr bewilligt wurde, unter der Bedingung, keine Geldgeschäfte zu machen[3]). Als sie nach Beendigung dieses Jahres die Stadt Metz wieder verlassen sollten, hatte ihr Gesuch bei dem Maréchal de Vieilleville, dem allgewaltigen Gouverneur der Stadt Metz, den Erfolg, daß 4 Familien der Aufenthalt dauernd gestattet wurde, mit der Berechtigung sogar, entgegen früheren Bestimmungen, Handel und Gewerbe auf Geldgeschäfte auszudehnen[4]). Es waren dies die Juden Mardoché, Isaac, Michel und Gerson.

Diese Vergünstigung, die als eine große Erleichterung begrüßt wurde, war mit sehr ernsten Lasten verbunden, die im Laufe der Jahre immer mehr zunahmen.

So hatten sie für ihren Einzug in die Stadt als Wohnungsrecht 200 Taler zu bezahlen, außerdem eine jährliche Taxe von 200 Frcs. messeins (1600 Taler). Ferner mußten sie für sich und ihre Familie die Verpflichtung übernehmen, wenigstens einmal monatlich die Predigten

[1]) Vgl. Benoist Picard, S. 842.

[2]) Vgl. Dom Calmet, Histoire de la Lorrainet II, livre 25, chap 79; vgl. ferner die von Bischof Conrad Bayer aus Boppard im Jahre 1422 den Juden erteilten Privilegien. Bezirksarchiv G. 789.

[3]) Vgl. die Urkunden bei Clement, S. 20—21.

[4]) Vgl. pièces justificatives bei Clement, S. 231—236.

in den christlichen Kirchen mitanzuhören, bei einer Strafe von 40 sold., falls sie dort fehlen sollten.

Mit dem Tode des Maréchal von Vieilleville trat für die Juden leider wieder ein Rückschlag ein. Durch Verfügung des königlichen Statthalters von Théval vom 6. Feber 1574 erfolgte abermals ihre Ausweisung aus Metz. Ob jedoch die Ausführung dieses Dekrets stattgefunden hat, bleibt dahingestellt, es sei denn, daß sie von den Metzer Bürgern sofort wieder zurückgerufen oder von selbst bald darauf zurückgekehrt sind. Denn von Heinrich III. erfahren wir, daß er nicht nur ihre Privilegien bestätigte, sondern das Wohnungsrecht auf 8 Familien ausdehnte.

Unter Heinrich IV., der ihnen unter dem Datum des 24. März 1603 ihre Freibriefe ausstellte, wurden die Verhältnisse noch günstiger.

Im Jahre 1595, in dem 20 jüdische Familien in Metz sich zusammengefunden hatten, trat die ehemalige jüdi sche Gemeinde Metz wieder ins Leben. Sie wählte wieder einen Vorstand, den sie mit der Bewachung ihrer religiösen und materiellen Interessen betraute. Eine Urkunde über jene Wiederbegründung der Gemeinde, wie sie der Regierung vorgelegt wurde, ist von Abraham Cahn veröffentlicht worden[1]).

Zwar fehlte es in der Folgezeit seitens der Metzer Bevölkerung nicht an Versuchen, die Lage der Juden in Metz zu erschweren, ihre Zahl zu verringern, ihnen die Geldgeschäfte unmöglich zu machen, ja sogar ihre Vertreibung zu erwirken. Aber sie fanden Schutz bei den französischen Königen, die ihnen ihre Freibriefe stets erneuerten. König Heinrich IV. sprach ihnen sogar in den oben erwähnten Freibriefen seine Anerkennung aus für die Dienste, die sie dem König und der Armee geleistet hatten.[2])

Die Statthalter des Königs, die Gouverneure, ließen

[1]) Vgl. Archives israélites, le rabbinat de Metz, von 1567—1871.
[2]) Clément, S. 29.

ihnen volle Gerechtigkeit zuteil werden, so der Herzog d'Épernon, der die ihre Ausweisung fordernde Bevölkerung durch den Hinweis auf ihre Unentbehrlichkeit, zumal bei den damals bestehenden Geldverlegenheiten, beruhigte.

Mittlerweile waren die 20 Familien auf 58 gestiegen, denen d'Épernon das Wohnungsrecht zwar bewilligte. Den Zuzug von benachbarten oder ausländischen Juden anders als auf dem Wege der Verheiratung verbot er jedoch. Diese Ordonnanz vom 17. Januar 1614 brachte außerdem noch eine höchst wertvolle Bestimmung, insofern durch sie den Juden von Metz ein eigenes, fest abgegrenztes und abgeschlossenes Viertel angewiesen wurde, wo sie berechtigt sein sollten, gegen eine jährliche Abgabe an den König für jedes von ihnen erworbene Haus Grundbesitz zu erwerben. Es war dies das Viertel von St. Ferroy. In dem Jahre 1619 ward ihnen die Ermächtigung zuteil, einen Friedhof anzulegen[1]).

Die ihnen bewilligten Vergünstigungen mehrten sich stets, die Zahl ihrer Familien durfte sich weiter erhöhen, zunächst bis auf 76, dann auf 96 usw. Sie waren berufen, immer größere Dienste der Stadt zu leisten, besonders in den Kriegsjahren, in denen sie den Pferdebedarf zu decken und mit ihren Geldmitteln allen finanziellen Schwierigkeiten der Stadt zu begegnen wußten. In den Jahren der Teuerung (1698 und 99) waren sie es gewesen, die auf ihre Rechnung Tausende von Säcken Getreide aus Frankfurt a. M. kommen ließen, auf daß der Vorrat nie versage. Man konnte daher nicht umhin, ihren großen Nutzen für die Stadt, ihre Dienstbeflissenheit, ihre Gewandtheit, überhaupt ihr Bestreben, für das ihnen bewiesene Wohlwollen sich dankbar zu erweisen, anzuerkennen. Gewonnen war ihnen die Huld der Könige, die ihnen ihre Privilegien erneuerten und erweiterten. König Ludwig XIV. erwies ihnen ganz besondere Auf-

[1]) Vgl. meine Arbeit in der Revue des Études juives Nr. 162, April 1906: cimetières isr.

merksamkeit. Bekannt ist sein Besuch in der Synagoge im Jahre 1657. Besonders aber in jenen ernsten Tagen des Jahres 1670, als infolge der Verurteilung des eines Ritualmordes angeklagten Raphael Levy aus Bolchen eine schwere Krisis über die jüdische Gemeinde hereingebrochen war, und der König die Juden in Schutz nahm.[1])

Bekanntlich war dieser Raphael Levy-Prozeß für die Metzer Juden ein gewaltiger Schlag. Nicht allein, daß wie im finsteren Mittelalter einer der ihrigen das Opfer der schändlichsten Anklage geworden, um die fürchterlichsten Folterqualen zu erdulden und alsdann den Flammentod zu erleiden, da er es verschmähte, sich durch die Taufe zu retten, ein Anerbieten, das er vielmehr, wenn auch von den Schmerzen der Folter gebrochen, voll der flammendsten Entrüstung zurückwies; nicht allein, daß diesen Unglücklichen nebst seiner Familie das entsetzlichste Los traf, nein, es sahen sich auf einmal alle Juden des Landes, nachdem sie bereits die schrecklichsten seelischen Qualen erduldet hatten, in ihrer Existenz bedroht. Jeden Augenblick harrte ihrer die Verbannung aus der Stadt, in der sie nach so großen Bemühungen im Vergleiche zu der Lage der Juden anderer Länder eine so herrliche Stellung sich erobert hatten[2]).

In der Tat, die erregte Volksmenge, ja sogar das Parlament[3]) forderten in einer Eingabe an den König die Austreibung der Juden. Doch der königliche Rat[4]), gab nach Prüfung der Prozeßakten, die er sich vom Metzer Parlament zuschicken ließ, das Urteil ab (am Ende des Jahres 1671), daß an dem armen Raphael Levy ein Justizmord begangen

[1]) Emmery, »Abrégé du procès fait aux Juifs de Metz«.

[2]) Vgl. Turgot: »Condition des Juivs résidant dans la ville de Metz est une singularité«.

[3]) Das Parlament ist der oberste Gerichtshof, den ein Edikt des Königs vom Jahre 1633 in Metz nach Muster des Pariser Parlaments eingesetzt hatte.

[4]) Ms. 169, p. 33 (Bibl. Metz); Clément, S. 64.

worden sei[1]). So ließ denn der König die Lage der Juden unverändert. Ja in seinen Freibriefen vom Juni 1696 ließ er die von ihnen erworbenen Häuser in ihren vollständigen Besitz als rechtmäßiges Eigentum übergehen,[2]) ohne daß fürderhin weder an ihn, noch an seine Nachfolger hierfür eine Abgabe zu leisten wäre.

Diese Lage der Juden erfuhr in der Folgezeit insofern eine große Veränderung, als die Lasten, welche die Gemeinde für die bisherigen Vergünstigungen zu tragen hatte, immer größer wurden.

Die Regierung Ludwigs XV., der den Juden viel weniger günstig war, als sein Vorgänger, bescherte ihnen die bekannte Brancassteuer, gegen welche die Juden so lange mit allen möglichen Mitteln ankämpften, ohne ihrer sich entledigen zu können.

Sie war es, die ganz besonders schwer auf der Gemeinde lastete, und die Hauptveranlassung zu jenen Gemeindeschulden bildete, an deren Liquidation die Gemeinde bis in das Jahr 1854 hinein zu arbeiten hatte.

Der Ursprung dieser Steuer[3]) geht auf den Raphael Levy-Prozeß zurück. Wie bereits bemerkt, hatte sich der christlichen Bevölkerung der Stadt Metz und der Umgegend, irregeführt durch die falsche Anklage, eine ungewöhnliche Erregung bemächtigt, die Leidenschaften der großen Menge waren entfacht worden und hatten in dem Hasse und in der Verfolgung der Juden ihren Ausdruck gefunden. Diejenigen, die aus Geschäftsneid ihnen feindlich gesinnt waren, und deren gab es viele, oder diejenigen, die in einem Auf-

[1]) Graetz, Geschichte der Juden, Band X, S. 273.

[2]) Die auf Seite 5 der Bittschrift an den König vom Jahre 1746 gemachte Bemerkung, nach welcher den Juden in Metz jeglicher Erwerb von Grundbesitz untersagt sei, bezieht sich wohl auf neuen Erwerb, die bereits in ihren Besitz übergegangenen Häuser blieben ihnen wohl erhalten.

[3]) Abraham Cahen: budget de la communauté.

stande gegen die Juden ihre Schulden zu tilgen hofften, oder vollends diejenigen, die bei einer derartigen Gelegenheit, das Judenviertel ungestraft ausplündern zu können, erwarten durften, die fanden sich stets bereit, neue Anklagen gegen die Juden zu schmieden.

Der Erfolg der ersten Beschuldigung wirkte ermutigend. So wie in dem Raphael Levy-Prozesse das Parlament, sei es irregeführt, oder um der fanatischen Volksmenge sich willfährig zu erweisen, dieser törichten Anschuldigung Glauben schenkte, so hoffte man, auf dasselbe auch für die Folgezeit rechnen zu können. Durch die stetige Wiederholung solcher Blutmärchen gedachte man die niederträchtigen Absichten durchzusetzen. So wurden in einem Zeitraume von 4—5 Jahren in dem Metzer Lande nicht weniger als sechs solche Anklagen erhoben, welche für die Juden von den traurigsten Folgen waren.

Die urteilslose Menge wartete in der Regel die Untersuchung und Entscheidung der Gerichte nicht ab, sondern warf sich auf die Juden, mißhandelte alle, die ihr begegneten, drang mit Gewalt in das ihnen angewiesene Viertel ein und richtete dort die schrecklichsten Verwüstungen an. Ferner bildeten die Langsamkeit, mit der die Gerichte arbeiteten, und der böse Wille einzelner Beamten eine Erschwerung für die Ausführung der von dem König erteilten Befehle, der auf das strengste die Erfinder und Verbreiter solcher sinnlosen Anschuldigungen bestraft wissen wollte[1]).

Damals hatten die Juden erkannt, daß es ihr unbedingtes Interesse erheische, die Gunst der höchsten Behörde des Landes sich zu verschaffen, nämlich die des

[1]) Vgl. das von Arnauld de Pomponne im Auftrage des Königs an die Strafkammer in Metz betreffs der gegen die falschen Ankläger anzuordnenden Maßregeln ergangene Schreiben vom 14. Aug. 1673, in den Memoires de la societé d'archéologie Lorraine, III série, III-e volume, S. 120.

Statthalters, des Königs und der Präsidenten der Parlamente. Darum beschlossen sie, sehr hohe Summen an diese Beamten zu bezahlen[1]). Und um nicht den Anschein zu erwecken, als wenn sie unbescholtene Beamten zu bestechen versuchten, verpflichteten sie sich, im Einvernehmen mit denselben, alljährlich an den Herzog von Brancas, den Schwiegersohn des Parlamentspräsidenten, und an die Gräfin von Fontaine, die Tochter des Herrn von Givry, des Statthalters des Königs, sehr beträchtliche Geldgeschenke zu zahlen. Allein mit dem Tode des Parlamentspräsidenten und des Statthalters des Königs stellte die Gemeinde diese Geldgeschenke an den Herzog von Brancas und die Gräfin von Fontaine ein. Vergebens waren die Bemühungen, von dem König Ludwig XIV. die Wiederherstellung dieser Geldgeschenke in der Form einer obligatorischen Taxe zu erwirken; der König war hierfür nicht zu haben.

Als jedoch nach dem Tode des Königs unter der Herrschaft des Regenten der immer mächtiger werdende Einfluß der Höflinge sich geltend machte, verband sich die Gräfin von Fontaine zur Verfechtung ihrer gemeinsamen Interessen mit dem Herzog von Brancas, der ein Günstling des Herzogs von Orléans war. Die Gräfin wollte sogar, um den Herzog desto mehr für ihre habsüchtigen Pläne zu gewinnen, mit einem Drittel der auf ihren Anteil entfallenden Gesamtsteuer sich begnügen. Doch dieses Opfers ihrerseits bedurfte es kaum, weil der Herzog, der im allgemeinen in Geldangelegenheiten sich nie zu spröde erwies, den Ausfall der Einkünfte seitens der Metzer Juden schwer vermißte und wohl von selber vorgegangen wäre.

Die beiden erreichten vom Regenten was sie wollten, und die zu diesem Zwecke erlassenen Freibriefe vom

[1]) Diese Summen werden in den Urkunden des Metzer Bezirksarchivs, die ich benützen konnte, mit 5000 Frcs. berechnet. Neben dem Statthalter wird dabei noch der Bischof genannt.

30. November 1715 bewilligten ihnen eine Gebühr von 40 Livres für jede in dem Metzer Lande ansässige Familie.

Sobald dies bekannt geworden war, unternahmen die Metzer Juden alle möglichen Schritte zur Hintertreibung dieser Neubelastung. Aber gegen den Einfluß eines Herzogs von Orléans sahen sie sich außerstande aufzukommen. Nur insofern allerdings erfuhren die beiden Verbündeten eine Enttäuschung, als sie in Metz und Umgegend 1200 jüdische Familien vermutet und daher auf eine Jahreseinnahme von 50.000 Livres gerechnet hatten, während in Wirklichkeit nur 400 Familien vorhanden waren. Darüber ungehalten, suchte der Herzog jede Gelegenheit wahrzunehmen, den Juden neue Schwierigkeiten zu bereiten, in der Erwartung, für den ihnen in solchen Fällen zu gewährenden Schutz höhere Summen erzielen zu können. Ganz besonders aber regte er sich über sie auf, als er von ihren Schritten beim König und von ihren sonstigen Bemühungen erfuhr, diese Taxe von sich abzuwälzen. Denn es ließen in der Tat die Juden kein Mittel unversucht, von dieser demütigenden, bis jetzt in Frankreich unbekannt gewesenen Steuer, sich zu befreien. Sie warben sogar um den Schutz einer dem Herzog entgegenarbeitenden Partei und hatten auch wirklich bei den Mitgliedern des Parlaments erreicht, daß man absichtlich mit der Einregistrierung der Freibriefe sehr langsam verfuhr, um womöglich in der Zwischenzeit den günstigen Moment zu treffen, in dem die vor den Staatsrat gebrachte Beschwerde der Juden Aussicht auf Erfolg haben würde.

Dies genügte, um den Herzog vollständig auf die Seite der Gegner zu treiben. Diese fanden sich ganz besonders unter den Genossenschaften der Handwerker und der Kaufleute, die in den Juden ihre Konkurrenten erblickten. Und waren sie bis jetzt mit ihren Forderungen gegen die Juden von den Gerichten abgewiesen worden, so glaubten sie jetzt, auf die Unterstützung des Herzogs und seinen

weitreichenden Einfluß rechnen zu können und nahmen die alten Prozesse gegen die Juden wieder auf.

Diese sahen endlich ein, daß, so begründet auch ihre Beschwerde erscheinen würde, sie doch ihrer Sache nur schaden würden. Daher willigten sie endlich ein, alljährlich die Summe von 20000 Livres an den Herzog von Brancas und die Gräfin von Fontaine zu zahlen.

Hierfür erklärte sich der Herzog bereit, ihnen die Bestätigung ihrer alten Freibriefe sowie ihrer Privilegien zu verschaffen. Und in der Tat, am 9. Juli 1718 wurden ihnen neue Freibriefe ausgehändigt, die zur Zahlung der Steuer von 20.000 Livres auch die Juden des platten Landes heranzogen, was die Juden von Metz um ein Drittel entlastete.

Im Jahre 1735 unternahmen es die Juden von neuem, diese ungerechte Taxe von sich abzuwälzen und wandten sich an König Ludwig XV. Allein es war vergebens.

Im Jahre 1739 (wohl beim Ableben des Herzogs) lief eine neue Eingabe ein, die zur Folge hatte, daß ihnen der Erlaß dieser Steuer nach Ablauf des in den Freibriefen vorgesehenen Termins in Aussicht gestellt wurde.

Mit um so größerem Nachdruck erneuerten die Metzer Juden ihr Gesuch an den König, als im Jahre 1743, nach Ablauf der eben erwähnten Frist, bei der Erneuerung der Freibriefe die Brancassteuer auf weitere dreißig Jahre verhängt werden sollte. Doch auch dieser Versuch war erfolglos. Erst die große Revolution brachte die ersehnte Entscheidung.

Ebenerwähntes Gesuch an den König vom Jahre 1743 (1746 ?)[1]) gibt uns eine so eingehende Schilderung von der schweren Steuerlast, unter der die Gemeinde so furchtbar zu leiden hatte, daß sie verdient, dem Wortlaute nach hier wiedergegeben zu werden:

---

[1]) Vgl. Consistorialarchiv Nr. 117. Dort wird das Jahr 1746 als Datum des Gesuches angegeben, und wenn man berücksichtigt, daß diese Taxe im Jahre 1715 und zwar auf 30 Jahre verhängt, so wird man sich wohl endgültig für das Jahr 1746 entscheiden müssen.

Au Roy

Sire

»Les Juifs de la ville de Metz et Pays Messein Remontrent tres humblement à Votre Majesté que lors de son heureux avenement au throne, leur Communauté n'estait chargée d'imposition que pour environ 7000 l. Lesquelles ont esté depuis si considérablement augmentées qu'elles se portent actuellement à près de 70000 l. de charge annuelle, dont la plus accablante est un don de 20000 l., accordé en 1715 par S. A. R. Mgr. le Duc d'Orléans Régent en faveur de Monsieur le Duc de Brancas et de la Dame Comtesse de Fontaine, dont le paiement qui a esté fait jusqu'a présent se montent à près de 600.000 l. Imposition à laquelle les Remontrans n'ont jamais esté assujettis sous le Regne des prédecesseurs de Votre Majesté.

Pour subvenir à paier annuellement cette charge les Remontrans ont esté obligés de faire des empruns considérables, dont ils paient actuellement les rentes.

Outre cette charge ils ont esté obligés de débourser près de 50000 l. pour la construction d'un quay sur la Mozelle et d'empecher, que leur Cimetière n'entre dans les nouvelles fortifications, lesquelles 50000 l. ils ont fait emprunt, et dont ils paient encore actuellement les rentes - toutes les rentes de ces differens emprunts montantes au moins à 20000 l. par année indépendamment des 7000 l. d'anciennes charges, sans y comprendre la rente annuelle de 20000 l. du don fait à Monsieur le Duc de Brancas et à la Dame Comtesse de Fontaine.

Ils sont encore obligés de payer par chacune année 5000 l. pour la capitation et on les a encore imposés d'une pareille somme de 5000 l. pour l'industrie outre le loy, qu'ils paient de leur maison, ensorte que toute les charges, qu'ils sont obligés de payer annuellement, se montent à plus 57000 l. de rente sans les charges pour l'entretien de leurs pauvres, et autres charges de leur Synagogue, qui se monte encore a plus de 15000 l. par an.

Lors du decès de Monsieur le Duc de Brancas, ils eurent l'honneur de faire leur Remontrance pour estre deschargés de cette imposition, mais ils n'obtinrent que l'assurance de estre deschargés a la fin des trente années. Les Remontrans ont cependant appris, que Votre Majesté avait prorogé de nouveau cette imposition pour autres trente années, l'Estat Malheureux des Remontrans les oblige de recourir aux graces de Votre Majesté, pour en obtenir la Revocation. Il est notoire, que la plus grande partie de leur communauté nest pas en Estat de contribuer aux charges, l'autre partie est obligée de les sup-

porter, ce qui les mettra dans le même cas que les premiers si Votre Majesté n'a la bonté d'y pourvoir.

Les Remontrans ne peuvent posséder aucuns immeubles, exercer aucun art et métier, ne peuvent tenir de boutiques ouvertes porter leurs marchandises dans la ville, vendre n'y debiter aucunes soiries et étoffe, ou il y entre or ou argent, non plus qui des galons suivant les arrêts rendus contre eux par le Parlement de Metz au profit du Corps des marchands, de sorte que le commerce des Remontrans est absolument borné au cambiage au prest d'argent, et à la Vente de marchandises de peu de conséquence.

Les Remontrans seraient à la veille d'une ruine absolue et inévitable, s'ils n'avaient lieu d'esperer dans la bonté de Votre Majesté, c'est pour prévenir cet inconvenient, qu'ils ont l'honneur de supplier très humblement Votre Majesté de revoquer le nouveau don, quelle a fait de 20000 l. à prendre toutes les années sur la communauté des Juifs de Metz et du Pays messein à commencer le 1ier jauvier 174(6) en tout cas le modérer à telle somme, qu'il plaira à Votre Majesté et de luy accorder un commerce plus étendue tel qu'il plaira à Votre Majesté, afin qu'ils puissent continuer à rendre les mêmes services, qu'ils ont autre fois rendu à l'Estat et au public pendant les tems de Guerre et de dizette.

Les suppliants continueront leurs voeux et leurs prières pour la conservation de Votre Majesté«.

Diese Brancassteuer zwang die Gemeinde, um ihren Obliegenheiten gerecht zu werden, immer größere Anleihen aufzunehmen. Sie geriet infolgedessen in eine solche Verschuldung, daß fast ein Jahrhundert erforderlich war, die Tilgung dieser Schulden herbeizuführen. Denn zu dieser Brancassteuer kamen noch die übrigen Lasten, die schon schwer genug die Gemeinde bedrückten und ihre ganze Steuerkraft in Anspruch genommen.

1. Die Kopfsteuer[1]).

Es hatte nämlich die Metzer jüdische Gemeinde ganz unabhängig von ihrer Einwohnerzahl den fünften Teil[2]) von

[1]) Alle diese Angaben über die Steuerbelastung der Gemeinde verdanken wir der Abhandlung über das Budget der jüd. Gemeinde in Metz von Abraham Cahn.

[2]) Nach Gabriel »observations sur les Juifs de Metz jusqu'en 1760« hatten sie den sechsten Teil der gesamten Kopfsteuer aufzubringen.

der von der Metzer Bevölkerung zu erhebenden Kopfsteuer aufzubringen, obwohl sie kaum $^1/_{20}$ der Bewohner ausmachte, und dies sogar zu einer Zeit, wo bei einer stetig zunehmenden Gesamtbevölkerung die jüdische zurückging[1]).

So setzte sich die jüdische Gemeinde Metz im Jahre 1718 aus 480 Familien zusammen, im Jahre 1788 zählte sie nur noch 415 Familien, was etwa 1865 Seelen ergab.

Und trotz dieser Bevölkerungsabnahme hatte die jüdische Gemeinde eine von Jahr zu Jahr steigende Kopfsteuer aufzubringen, nämlich den fünften Teil der Gesamtkopfsteuer. Für die von sämtlichen Mitgliedern geschuldete Kopfsteuer haftete die ganze Gemeinde als solche. Dem Vorsteher war es anheimgestellt, sie nach Belieben auf die einzelnen Mitglieder zu verteilen. Im Jahre 1788 betrug sie 9688 Francs[2]).

2. Die Gewerbesteuer.

Sie wurde nicht wie die heutige Patentsteuer, der sie am meisten entspricht, von den Einzelnen, sondern von den Körperschaften der Handwerker oder der Kaufleute erhoben, die ihrerseits sie auf die Mitglieder je nach deren Vermögen oder nach deren Einkommen verteilten. Sie betrug im Jahre 1715 für die Juden, obwohl sie nur berechtigt waren, alte Gegenstände zum Verkauf zu bringen[3]), und auch noch von gewissen Artikeln vollständig ausgeschlossen waren, 2100 Livres[4]), während die Krämerinnung, weil sie in Luxusartikeln arbeitete, die reichste der Stadt war und nur 1000—1100 Livres aufzubringen hatte; im Jahre 1788 erreichte sie sogar die Summe von 7706 Livres.

[1]) Hier beruft sich A. Cahn auf Abbé Grégoire, essai sur etc. S. 258.

[2]) Siehe die Tabelle dieser progressiven Zunahme von Jahr zu Jahr ebendaselbst.

[3]) Dies ist wohl eine Erklärung für die relativ große Anzahl der Althändler in Metz, besonders in den früheren Jahren.

[4]) Vgl. obige Denkschrift an den König, S. 605.

3. Gebäudesteuer.

Auf der Gemeinde als solcher lastete ferner die Gebäudesteuer, und zwar sollte diese fünf Prozent des Mietswertes betragen. Statt dessen wurde im Jahre 1788, wiewohl die meisten Häuser, von wenigen abgesehen, kaum einen Mietswert von 200 Livres aufzuweisen hatten, und die Eigentümer, die sie fast alle selbst bewohnten, kaum in der Lage waren, von ihrem kärglichen Einkommen für diese Abgabe etwas zu erübrigen, eine Grundsteuer von 30 Livres pro Haus, also für einen Mietswert von 600 Livres, berechnet, für die 130 oder richtiger — die Synagoge, Betsäle und Schlachthaus abgerechnet — 115 Häuser eine Summe von 3465 Livres.

4. Frohnsteuer.

Seit der im Jahre 1567 wieder erfolgten Niederlassung der Juden in Metz sind sie zu den Frohnarbeiten herangezogen worden. Von 1600—1610 mußten sie hierfür eine Gebühr von 600 livres bezahlen. Das machte für eine Familie im Jahre 1603, als 24 Familien zugegen waren, 25 livres. Im Jahre 1609, als die Zahl der Familien auf 40 gestiegen war, zahlte eine jede nur noch 15 livres. Im Jahre 1639, als 80 Familien vorhanden waren, betrug die Gebühr 730 livres, für die Familie also 9 livres. Wiederholt liefen Klagen ein gegen die Belästigungen dieser Art. Im Jahre 1788 betrug die Gebühr 1391 livres.

5. Abgabe an das St. Nicolasspital.

Für das im Jahre 1569 von dem Maréchal de Vieilleville ihnen wieder verliehene Wohnungsrecht, hatten die Juden die Verpflichtung übernehmen müssen, eine jährliche Steuer von 200 Metzer Franken für die Metzer Krankenpflege aufzubringen. Im Jahre 1634 wurde diese Steuer von dem Metzer Parlament in eine solche von 200 Taler

umgewandelt zu Gunsten des in dem Viertel Neufbourg gelegenen Spitals. Im Jahre 1718 bei der Erneuerung der Freibriefe wurde das Spital St. Nicolas mit dieser Steuer bedacht, die auf 200 livres herabgesetzt wurde[1]).

6. Beitrag für die Quartiere der Krieger.

Ursprünglich hatten die Juden für Betten der Offiziere jährlich Beiträge zu entrichten, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts 300 Franken nicht überschritten. Durch den Intendanten des Departements wurde diese Steuer auf 500 Franken erhöht, und durch seine Verfügung vom 10. Juli 1725 den Inspektoren der Kavallerie und der Infanterie zugesprochen.

7. Abgabe an die Kirche St. Ségolène.

Bei der Wiederansiedelung der Juden in Metz im Jahre 1567 wurde ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach ein Teil des ehemaligen Judenviertels, wo sie vor der Ausweisung gewohnt hatten, genannt Juifverue oder Jurue, angewiesen. Als jedoch ihre Bevölkerung zunahm, wurde ihnen ein neues Viertel, gelegen zwischen dem Rheinport, dem Arsenal und der St. Ségolènekirche zur Verfügung gestellt. Dieses Viertel, Saint Ferroy genannt, bildete eine besondere Pfarrei. Gegen diese Ansiedelung suchte die Geistlichkeit, deren Einkommen mit der Aufhebung dieser Pfarrei in entsprechender Weise sich vermindern sollte, Protest einzulegen. Die von St. Ségolène wollten verhindern, daß mehrere ihrer Kollegen von St. Ferroy, die beschäftigungslos geworden, ihnen beigesellt würden. Außerstande mit der Geistlichkeit einen Kampf aufzunehmen, boten die Juden, dem Rate einflußreicher Persöhnlichkeiten folgend,

[1]) Gabriel „observations . . .“ gibt einen Betrag von 450 l. an, den sie an das Spital zu zahlen hatten, obwohl keiner der ihrigen Aufnahme finden konnte.

aus freien Stücken der Pfarrei St. Ségolène eine jährliche Abgabe als Gehalt für einen der Vikare als Entschädigung für die Verminderung der Einnahmen an.

Diese Steuer gab in der Folgezeit wiederholt Veranlassung, auch für die übrigen dem katholischen Kulte erwachsenden Ausgaben seitens der Kerzenfabrik von St. Ségolène den Versuch zu machen, die Juden heranzuziehen, angeblich weil sie die Wohnungen inne hätten, die sonst von Katholiken bewohnt wären, insbesondere zur Erwerbung bezw. Instandsetzung des Pfarrhauses — eine Zumutung, der zunächst ein erfolgreicher Widerstand entgegengesetzt wurde.

8. Abgabe an das Amtsgericht.

Während langer Jahre war die Gemeinde Metz verpflichtet, an das Amtsgericht Metz (ou baillage du présidial de Metz) zur Herstellung der für die Beleuchtung der Gerichtslokale erforderlichen Kerzen 2 Talgringe zu liefern. Mit den Kerzenfabrikanten kamen sie daher überein, für die zu diesem Zwecke zu liefernden Kerzen, je nach dem Kurswerte des Rohstoffes, den entsprechenden Betrag zu zahlen. Im Jahre 1770 verwandelte das Amtsgericht selbst diese Steuer in eine jährliche Abgabe von 200 Franken um, die auch bis 1796 bezahlt wurde.

Für alle diese Auslagen hafteten die einzelnen, entgegen allen Grundsätzen, mit solidarischer Verbindlichkeit. Sie lasteten daher hauptsächlich auf einer bestimmten Anzahl von begüterten Familien. Die meisten anderen, von einer vorübergehenden Beschäftigung lebend, hatten alle Mühe, das Allernötigste zum Leben sich zu beschaffen oder fielen der Gemeinde zur Last, die stets für die Bedürfnisse der Armen aufzukommen hatte[1]).

[1]) Besondere Beachtung verdient die von A. Cahen benutzte Aufstellung des Budgets aus dem Jahre 1774.

A) Culte et instruction:

1. traitement du grand rabbin	1000	livres
2. traitement de deux rabbins adjoints à 500 livres chacun	1000	»
3. Deux ministres officiants à 600 livres	1200	»
4. Deux aides-officiant à 180 et à 120 livres	300	»
5. Deux appariteurs (Chamassim)	500	»
6. Deux aides-appariteurs à 90 livres	180	»
7. Loyer de la maison occupée par les officiants	240	»
8. Talmud Thora, entretien des rabbins qui enseignaient et achat de livres	3065	»
9. Fourniture de bureau et chauffage	175	»
10. Sopher, secrétaire, rédacteur	60	»
11. Divers employés, retraités et veuves d'employés	300	»
	8020	livres

B) Charité:

1. Secours réguliers et hebdomadaires	6385	livres
2. Secours extraordinaires et ditribution aux fêtes	3400	»
3. Secours aux indigents de passage	445	»
4. Dépenses diverses	57	»
Total	10267	livres

Zu diesen regelmäßigen Steuerlasten kam im Jahre 1738 noch eine einmalige außerordentliche Ausgabe von 50 000 Franken für die Anlage eines Quais an der Mosel hinzu. Die Festungsingenieure hatten nämlich aus militärischen Zwecken für notwendig erkannt, die Judengasse (wohl die heutige Zeughausstraße) zu erweitern. Dies hätte zur Folge gehabt, daß der größte Teil ihrer Häuser hätte verschwinden müssen. Dem konnten sie nur dadurch aus dem Wege gehen, daß die jüdische Gemeinde die Verpflichtung übernahm, auf ihre Kosten den Bau eines breiten Quais an der Mosel durchzuführen, der schon lange im Interesse der Stadtverschönerung und der öffentlichen Bequemlichkeit herbeigesehnt wurde.

Groß waren außerdem die Opfer, welche die Gemeinde als solche für ihren Kultus zu bringen hatte, ferner, wie bereits bemerkt, für die Wohltätigkeit.

Denn das Budget der Gemeinde belief sich um das

Jahr 1770—1790 auf die für die damalige Zeit höchst beträchtliche Summe von 48 000 livres, wovon allerdings 10 000 livres für die Wohltätigkeit bestimmt waren.

Ursprünglich wurden durch Kollekten sowohl die Gehälter für den Oberrabbiner und die Kantoren als auch die anderen Ausgaben, insbesondere die für Wohltätigkeit, aufgebracht. Erst gegen das Jahr 1680 finden sich die ersten Spuren eines regelrechten Budgets für diese Ausgaben, berechnet mit 11 297 livres. Im Jahre 1770 belief sich dasselbe auf 18 000 Franken.

Ferner war es damals schon die Gemeinde, die die Krankenpflege in die Hand nahm und durch Anstellung von Armenärzten ihrer Aufgabe gerecht zu werden suchte. Außerdem übernahm sie die Kosten für Arzneien, Krankenwärter, Krankenernährung. Als sich diese Maßnahmen trotz aller Fürsorge als unzulänglich erwiesen, wurde das Spital ins Leben gerufen. Und da freiwillige Gaben die Kosten für die Gründung der Anstalt gedeckt hatten, genügte für die ersten Jahre ungefähr 2500 livres zur Bestreitung der Ausgaben. Doch sie wuchsen von Jahr zu Jahr, und von 1780—1790 erreichten sie fast regelmäßig die Höhe von 4000 livres.[1])

Aus alledem ist sehr leicht zu ersehen, daß die jährlichen Ausgaben der Gemeinde eine Höhe von mehr als 100 000 Franken erreichten, wenn noch die im weiteren erwähnten, alljährlich zur Auszahlung gelangenden Lebensrenten hinzukommen, die großen Geldopfer nicht miteingerechnet, die von Zeit zu Zeit aufgebracht werden mußten, um öffentlichen oder geheimen Belästigungen aus dem Weg zu gehen. So erhielt:

1. der Gouverneur der Provinz als Gehalt für den Hauptmann der Wache eine Summe von 1000 livres. Jedenfalls hatten die Juden beim Beginn ihre Ansiedelung den Schutz

[1]) Vgl. meine Arbeit über die Geschichte des isr. Hospizes in Metz 1910.

dieses Beamten erkauft, und, was ursprünglich als Geschenk gegeben, wurde später als eine Steuer erhoben.

2. der Amtmann (lieutenant du baillage) erhielt als Geschenk 600 livres, und auch diese Gabe mußte mit der größten Regelmäßigkeit verabfolgt werden, wenn nicht die Gunst dieses Beamten verscherzt werden sollte.

3. der königliche Staatsanwalt erhielt ein Geldgeschenk angeblich für die Armen, und zwar in der Höhe von 150 Metzer Franken im Jahre 1688 und von 225 livres im Jahre 1745.

4. Ferner hatte man an das Kloster Récollets bis zum Jahre 1790 Kerzen zu liefern, an die Kapuziner das nötige Schreibpapier, an die Predigermönche Geld für Bücher und für verschiedene andere Ausgaben. Dies belief sich auch auf 150 livres pro Jahr.

5. Für den Durchgang durch das Römertor mußte bis 1790 eine Gebühr bezahlt werden. Um allen Belästigungen aus dem Wege zu gehen, zahlte die Gemeinde eine Pauschalsumme für jedes Halbjahr. Anfangs etwa 2 louis d'or pro Jahr. Zur Revolutionszeit betrug die Steuer 80 livres.

6. Für die Straßenreinigung in dem ghettoartigen Judenviertel, wenn auch die polizeiliche Aufsicht sich nicht dorthin erstreckte, mußten die Juden die Kosten aufbringen. Diese stiegen von Jahr zu Jahr und betrugen 1740 310 livres.

Im Jahre 1741 wurde diese Ausgabe auf Antrag des Intendanten der Provinz, des Herrn de Creil, der Gemeinde erlassen, weil sie auf ihre Kosten damals die Mauern des Rheinportstaden wiederaufbaute, wobei sie viele Häuser ankaufen und niederreißen ließ. Die Kosten für die Straßenreinigung übernahm die Stadt.

7. Für die in ihrem Viertel aufgestellte Wache hatten sie die Kerzen zur Beleuchtung und das Holz zur Heizung zu liefern. Dies bedeutete anfangs eine Ausgabe von 13, im Jahre 1750 eine solche von 42 livres. Diese Steuer

wurde ihnen auch aus oben angegebenen Gründen auf Antrag des Herrn de Creil erlassen.

8. Die Miete für den im Jahre 1619 begonnenen kontraktweise überlassenen Friedhof betrug 10 Metzer livres. Im Jahre 1737 wurde fragliches Terrain käuflich erworben.

9. Der Leichentransport fand per Schiff statt, wofür natürlich Gebühren erhoben wurden. Die Taxe für Israeliten war auch hier eine viel höhere als die für Christen. Und wollten die Juden nicht manchmal 3—4 Stunden auf das Schiff warten, wie dies aus den an die Schöffen der Stadt gerichteten Klagen hervorging, so mußten sie sehr oft eine doppelte oder dreifache Taxe zahlen.

10. Für Beleuchtung und Unterhaltung der Synagoge (es gab deren 2 außer der Klaus) wurden gegen 1680 nicht weniger als 400 livres, und gegen 1750 von 900—950 livres verausgabt.

11. Für das Schlachthaus war gegen 1789 eine Ausgabe von ungefähr 1500 livres nötig.

12. Für das Religionsbad, seine Unterhaltung, seine Reinigung und andere kleine Ausgaben 80—100 livres.

13. Für Neujahrsgeschenke, die ursprünglich freiwillig, später obligatorisch an die höchsten wie die niedrigsten Beamten verteilt werden mußten, von dem Gouverneur bis zum Lohndiener, an Kirchen, Klöster, Pfarrer, Schöffen usw., und deren Unterbleiben verhängnisvoll für die Gemeinde werden konnte, wurden von 1785—1789 alljährlich mindestens 10 000 Franken verausgabt.

14. An den Geburtstagen des Königs, der Königin, des Dauphin mußten die Juden durch ihre besondere Freigebigkeit ihre Liebe und Treue zum Königshaus an den Tag legen.

15. Besondere Ausgaben verursachte den Juden die Ankunft eines Mitgliedes der königlichen Familie in Metz, oder die Geburt oder die Heirat eines Prinzen, oder eine Thronbesteigung. Da galt es für die Juden besonders splendid zu sein. (Vgl. nähere Angaben hierüber bei Abraham Cahen).

16. Für Geschenke an neu ernannte Beamte am Tage ihres Amtsantrittes zu Metz. Deren Notwendigkeit ist dargetan durch das Beispiel des Maréchal La Ferté, der beim Anblick der Juden ausrief: »Jaget mir diese Schurken vom Halse, sie haben unseren Herrgott getötet«, dagegen bei der Kunde von den Pistolen, die sie als Antrittsgeschenk mitgebracht hatten, sich sofort eines anderen besann, indem er sie zurückrufen ließ und mit größter Milde und Freundlichkeit behandelte, weil, wie er angab, die Väter aus Unwissenheit gehandelt und für sie jedenfalls die Kinder nicht verantwortlich zu machen wären.

17. Endlich die großen Ausgaben, die die Gemeinde zu leisten hatte in ihrem Kampfe gegen die Angriffe der Gewerbetreibenden und der Kaufleute. Diese suchten sie aus gewissen Erwerbszweigen zu verdrängen und hatten jeden Augenblick Prozesse gegen sie zu führen. Wohl waren diese Prozesse gegen einzelne gerichtet. Aber die Gemeinde als solche übernahm die Kosten, weil der einzelne auf die Dauer sie nicht hätte aushalten können. Es war sogar nötig, hin und wieder einen Vertreter nach Versailles zu schicken, um dort hohe und einflußreiche Persönlichkeiten für ihre Sache zu gewinnen, wobei die Geldgeschenke selbstverständlich auch eine bedeutende Rolle spielten.

Vom Jahre 1718 hatte die Gemeinde in Versailles sogar einen ständigen Vertreter, wofür ebenfalls ein recht beträchtlicher Betrag ausgeworfen war.

Unter dieser Steuerlast hätte unbedingt die Gemeinde zusammenbrechen müssen, wenn nicht die damals auf einmal bei den Metzer Bürgern so beliebt gewordene Geldanlage auf Fonds perdus zu Hülfe gekommen wäre.

Schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte die Metzer Gemeinde große Summen oder Liegenschaften, ferner auch das Eigentumsrecht von verschiedenen Synagogenplätzen erhalten. Dafür aber hatte sie die Verpflichtung übernommen, an bestimmte arme Familien, die in den Legaten benannt

waren, oder an Dienstboten gewisse Beträge alljährlich auszuzahlen. Es waren dies Jahresrenten, die mit dem Tode des Beneficiaten erloschen.

Dazu kamen später die viel beträchtlicheren Jahresrenten, deren Ursprung ganz anderer Art war. Infolge der gewaltigen Opfer, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Metzer Juden für das Wohl der Stadt Metz aus eigenem Antriebe übernommen hatten, hatte sich bei ihnen eine große Geldnot eingestellt. Sie waren es gewesen, die damals der Stadt zur Besänftigung der Truppen, die wegen schlechter Verpflegung in jenen Jahren der Teuerung wiederholt mit einem Aufstand drohten, das Geld verschafft hatten. Ferner hatten sie durch rechtzeitigen Bezug von großen Getreidevorräten aus fremden Ländern die Stadt vor einer Hungersnot zu bewahren gewußt. Als im Jahre 1727 das Land in Kriegsgefahr schwebte, hatten sie den Pferdebedarf für die Kavallerie zu decken gesucht und hierfür Geldsummen aufgebracht, die ihnen nicht vollständig zurück erstattet wurden. Auch große Verluste erlitten sie, für die sie noch nicht einmal eine Entschädigung zu erwarten hatten.

Um einerseits solche Dienste[1]) leisten zu können, andererseits die Verluste und Ausfälle zu decken, nahmen sie bei den reichsten Bürgern von Metz Anleihen auf, und, wenn infolge des stetigen Wachsens ihrer Ausgaben und Lasten die Zurückerstattung des Darlehens unmöglich geworden war, hatten sie sich mit ihren Gläubigern so abgefunden, daß sie ihnen, bezw. ihren Angehörigen Lebensrenten bewilligten. Dabei kam ihnen, wie bereits bemerkt, das damals so beliebt gewordene Verfahren, Geld auf Fonds perdus anzulegen, zustatten. Mit Vorliebe schlossen die reichen Bürger der Stadt Metz mit den Juden solche Verträge auf Fonds perdus ab, weil die ganze Gemeinde als

[1]) Vgl. Clément S. 41 et Memoires de la société d'archéologie Lorraine troisième série, IIIe volume, Budgets de la communauté, S. 133.

solche mit ihrem ganzen Vermögen für deren Einlösung haftete. Aus freiem Antriebe boten sie ihnen sogar die Kapitalien an. Die Vorsteher und Ältesten der Gemeinde gingen dann zumeist in folgender Weise vor: Sie prüften zunächst die jeweiligen Bedürfnisse, um zu erkennen, ob es notwendig oder wenigstens nützlich wäre, die Anleihe zu machen. Wurde es für angezeigt erachtet, so berief man eine Versammlung der ersten Familienhäupter, der Bericht erstattet wurde; alsdann wurde eine Resolution ausgefertigt, nach der die Vorsteher ermächtigt wurden, die angebotenen Gelder anzunehmen und darüber einen Akt ausstellen zu lassen.

Die Form dieser Aktenstücke lautete gleichmäßig für alle Gläubiger. Die Vorsteher und Erwählten der Gemeinde waren es, die, allein durch die vorausgegangene Resolution, deren schriftliche Ausfertigung dem Aktenstück beigefügt wurde, bevollmächtigt, unterzeichneten. Somit waren sie Verpflichtungen eingegangen in ihrem Namen, sowie in dem aller einzelnen Gemeindeangehörigen von Metz und ihrer Nachfolger unter solidarischer Verbindlichkeit einer für den andern und ein jeder für alle.

So wurden für die Gemeinde große Geldsummen flüssig gemacht. Allein wenn man gehofft hatte, auf diese Weise jeglicher Geldverlegenheit endgültig enthoben zu sein und allmählich mit dem Erlöschen dieser Jahresrenten zu normalen Verhältnissen zu gelangen, so sah man sich getäuscht. Denn die Lasten wuchsen ins Ungeheure, ganz besonders seit der Verhängung der Brancassteuer, deren Bekämpfung ganz gewaltige Ausgaben verursachte. Infolgedessen nahmen auch die Fehlbeträge von Jahr zu Jahr zu, und so nahm die Gemeinde immer neue Summen in Fonds perdus in Empfang, sodaß naturgemäß auch die Jahresrenten immer höher und höher stiegen, bis sie in den Jahren 1745—1755 eine Höhe von 16—18000 livres erreichten.

Allein bis dahin war es wenigstens möglich gewesen,

in der Gemeinde je nach dem Bedürfnis die Steuerschraube anzuziehen. Denn als ein höchst wirksames Zwangsmittel erwies sich der sogenannte Cherem, der Bann, mit dem jeder belegt wurde, der seine Steuer nicht entrichtete. Und diesem Bann suchte jeder aus dem Wege zu gehen, da der von ihm Betroffene vollständig aus der Judenheit ausgestoßen war, und jeder geschäftliche und freundschaftliche Verkehr mit ihm gemieden werden mußte. Als aber durch Beschluß vom 30. Januar 1757 das Parlament dem Rabbiner für alle Fälle verboten hatte, den Bann auszusprechen, mußte die Gemeinde auf dieses Zwangsmittel verzichten, und von jetzt ab machte sich die Geldverlegenheit der Gemeinde besonders fühlbar. So kam es, daß im Jahre 1789 die von den Fonds perdus herrührenden Jahresrenten mehr als 42000 livres betrugen, obwohl viele derselben bereits mit dem Tode der Inhaber erloschen waren. In 30 Jahren hatten sie um 25000 livres zugenommen.

Die Lasten, welche die Gemeinde Metz, bestehend aus 410 oder 420 Familien, zur Revolutionszeit zu tragen hatte, betrugen nach dem Budget von Abr. Cahen 101500 livres, nach einem anderen sogar 140000 livres. Der Steuerbeitrag jeder Familie, wenn in Betracht gezogen wird, daß wohl die Hälfte der Bevölkerung infolge der Mittellosigkeit an den Lasten sich nicht beteiligen konnte, dürfte wohl mit 450 livres nicht zu hoch bemessen sein.

So bildeten die Juden der Gemeinde Metz eine besondere Korporation[1]), einen Staat im Staate, eine besondere Provinz in Frankreich. Sie waren im Besitze von Privilegien, die sich in keiner anderen Stadt des Landes wiederfanden; sie hatten das Recht der freien Ausübung der Religion, sie waren im Besitze von Synagogen und verschiedenen Gemeindehäusern, sie hatten einen besonderen Gerichtshof,

[1]) Vgl. das Gesuch der Gemeindeältesten an die Nationalversammlung vom Floréal des Jahres V um Übernahme der Schulden auf den Staat.

der dem jeweiligen Parlament unterstand, ein Handelsrecht, schriftlich niedergelegte Gewohnheitsrechte zur Regelung ihrer Vereinbarungen, ihrer Volljährigkeit, ihrer Erbschaften und anderer Fälle aus dem bürgerlichen Leben. Dieses Gesetzbuch hatte Rechtskraft vor den fremden Gerichten, wenn bei ihnen gegen das Urteil der Rabbiner Berufung eingelegt wurde.

Für die Besteuerung bildeten sie, wie oben ausgeführt, eine besondere Klasse, es wurde ihnen ein fester Betrag der ganzen auf der Stadt Metz lastenden Steuermasse auferlegt, und die einzelnen wurden für den durch eine besondere Steuerrolle festgesetzten Betrag herangezogen.

Die Juden des platten Landes, über die sich die Autorität der Rabbiner und der Vorsteher ebenfalls erstreckte, waren verpflichtet, zu allen Bedürfnissen der Gemeinde beizusteuern und zu der Aufbringung von Steuern und außerordentlichen von der Regierung geforderten Abgaben mitzuwirken.

Wenn ein Jude die Berechtigung erhielt, sich in Metz anzusiedeln, pflegte er der Gemeinde entweder in Geld oder in Gütern eine Sicherheit dafür zu stellen, daß er für seinen Teil an den gemeinsamen Lasten sich beteiligte. Wenn ein Jude aus Metz sich anderswo niederließ, oder eine Tochter sich nach auswärts verheiratete, mußte als Garantie für die weitere Beteiligung an den Lasten eine gewisse Summe bei der Gemeindekasse hinterlegt werden.[1])

Diese besondere Gemeindeverfassung der Juden in Metz, deren Hauptgrundzüge wir soeben geschildert haben, ergibt sich aus den königl. Patentbriefen vom 24. März 1603, 18. Oktober 1605, 24. Januar 1632, 25. September 1657, 31. Dezember 1715 und 3. Februar 1777[2]).

---

[1]) Sogar christliche Familien, die entweder ihren Ursprung auf die Metzer Juden zurückführten oder mit ihnen verschwägert waren, wurden zur Tilgung der Schulden in die Steuerrolle eingetragen.

[2]) Der letztere bringt die besonderen Bestimmungen am aller-

deutlichsten zum Ausdruck; es lauten seine Verfügungen folgendermaßen: »Wir haben die Rechte und Privilegien bestätigt, gebilligt und verbessert, wir wollen, daß die Juden und ihre Nachkommen in der Stadt Metz wie früher im Genusse dieser Rechte und Privilegien zu sein fortfahren, ohne darin gestört oder beunruhigt zu werden, unter der Bedingung allerdings, daß sie sich den Lasten, Pflichten, Verpflichtungen und Obliegenheiten unterwerfen. Wir haben den Rabbiner und die Gewählten, sowie den Vorsteher der jüdischen Gemeinde Metz beibehalten und ihre Amtsbefugnisse bezüglich der zwischen Juden sich ergebenden Rechtsfragen bestätigt, dies allerdings nur in Zivilsachen, wir verbieten, unter einer Strafe, wie sie angemessen erscheinen wird, diese Gerichtsbarkeit zurückzuweisen. Außerdem haben wir befohlen, daß die Erwählten der Gemeinde und ihre Vorsteher die Steuerverteilung vorzunehmen fortfahren mögen, sowohl zur Aufbringung der Brancassteuer, zu der die jüdischen Familien dem Hause Brancas gegenüber verpflichtet, als auch der übrigen notwendigen Ausgaben zur Unterhaltung der Rabbiner und zur Bestreitung anderer Auslagen. Alle Häupter der jüdischen Familien der Stadt Metz und ihrer Generalität sind ihrer Steuerkraft entsprechend heranzuziehen. Der auf einen jeden kommende Anteil ist zu erheben, bevor irgend welche Ansprüche eines jüdischen Gläubigers befriedigt werden können.« (Vgl. Gesuch der Juden aus Metz und Avignon an die Nationalversammlung um Übernahme der Schulden auf den Staat vom Floréal des Jahres V im Bezirksarchiv.)

(Fortsetzung folgt.)

✳

Notizen.

Nachtrag zur Geschichte der karäischen Familie Firuz. Herr Dr. Marmorstein-London teilt mir in dankenswerterWeise zu meiner Abhandlung über diese Familie (ob. S. 44—58) folgende Bemerkungen mit: Chajjim b. Jeshû'a F. (Nr. 43) war auch im Besitze von cod. E. N. Adler 310. Dieser Codex enthält die 24 Bücher der Heiligen Schrift, wurde im Nissan 1492 in Toledo beendet, dann 1497 in Konstantinopel vervollständigt (s. JQR. XI, 526), und die betreffende Notiz lautet: קנה זה הספר המקודש שהוא נכלל בכיד ספרים תורה נביאים וכתובים ינדיל תורה ויאדירו (sic!) כה״ר החכם חיים פירוז יצ״ו בכ״ר המנ׳ כה״ר ישועה פירוז המכונה חיין מבני מקרא פה מצרים יע״א בחדש ניסן המכובד שנת ו׳ה׳י׳ת׳ה׳ לו׳ ו׳ל׳ז׳ר׳ע׳ א׳ח׳ר׳י׳ אשר לפ׳ק [. . .], d. h. 496 = 1736. Also ist Heimat und Zeit dieses Karäers festgestellt und gehört er wirklich ins XVIII. Jahrhundert. Weiter sind noch zwei Träger des Namens Firuz hinzuzufügen. Cod. E. N. Adler 203 enthält die Mukaddimât, die bald Samuel b. Mose b. Jeshûa' al-Magribi, bald Samuel b. Mose b. Chesedel Ibn al-מג׳ beigelegt werden (s. RÉJ LI, 155), und hier heißt es gleich am Anfang, p. 1: על שם הבחור יוסף בן אברהם פירוז יחיה לעד א״ם. Cod. E. N. Adler 204 wiederum enthält dieselben Mukaddimât zu den Wochenabschnitten von בחקותי bis משפטים, und hier lautet die Widmung bei zwei Abschnitten: על שם הבחור יצחק פירוז (s. Adlers About Hebrew Manuscripts, p. 22). Da nun diese Mukaddimât in Kairo im XV. Jahrhundert entstanden sind, gehören also sowohl 45. Josef b. Abraham Firuz, als auch 46. Isak Firuz diesem Jahrhundert an, und ist vielleicht der letztere der Vater von Josef, respektive Jakob b. Isak (Nr. 16—17).

Samuel Poznański.

Zur Biographie des Jonathan Eibenschütz.

Die neuen Biographen von Jonathan Eibenschütz (Duckasz, אוה למושב 29, Grunwald, Hamburgs deutsche Juden 71; Jewish Encyclop. V., 308, אוצר ישראל I. 266) setzen sein Alter beim Tode seines Vaters Nathan Nata mit 12 Jahren an. Klemperer (Rabbi Jonathan Eibenschütz, Prag, 1858, S. 6) macht noch keine bestimmten Angaben und weiß nur zu berichten, daß Jonathan in Eibenschütz, »aus dem väterlichen Munde seinen ersten Unterricht im Talmud genoß und daher auch den Beinamen „Eibenschütz" erhielt.« Die bestimmte Datierung der genannten Biographen ist samt und sonders auf Dembitzer zurückzuführen, der (כלילת יופי I, 117b, ff.) nach brieflichen Mitteilungen Beer Oppenheims aus dem Eibenschützer Chewra-Kadischa-Buch berichtet, R. Nathan Nata hätte bloß ein Jahr in Eibenschütz als Rabbiner gelebt, nach dessen Tode aber habe die Gemeinde den 12 Jahre alten Jonathan in das Lehrhaus des R. Meir b. Isak nach Proßnitz geschickt. D. teilt auch eine von D. Oppenheim herrührende Abschrift des Epitaphs von Nathan Nata mit, wonach er Montag den 12. Cheschwan 468 (7. Nov. 1707) starb. Da nun 1690 als Geburtsjahr Jonathans für D. feststeht, so sieht er sich veranlaßt, das Datum der Grabschrift תסח in תסב zu korrigieren. Bei der zu einem anderen Zwecke unternommenen Durchsicht des im Jahre 1867 aus dem Original kopierten Chewrabuches[1]) konnte ich jedoch keine von den Angaben Dembitzers bestätigt finden. Die Notiz über den Vater des Jonathan Eibenschütz lautet: תס"ז אדונינו ורבינו כבוד מהו' נטע אבי"ד דקהלתנו נפטר י"ב חשון ונקבר אצל הרבנים. Angaben über Familienstand, Dauer des Rabbinats u. dgl. m. finden sich nicht. Hingegen bekommen wir 2, und wenn wir Dembitzers Korrektur in Betracht ziehen, 3 sich widersprechende Todesdaten von Nathan Nata. Indessen kann von diesen 3 Daten zunächst nur תסח das richtige sein, da nur in diesem Jahre der 12. Cheschwan auf einen Montag fällt. Die Korrektur von תסז in תסח im Ch. K.-Buch ergibt sich von selbst, wenn man die früheren und nachfolgenden Eintragungen ins Auge faßt. So

[1]) Für die freundliche Überlassung des Dokumentes sei hiemit dem verehrl. Vorstande der isr. Kultusgem. in Eibenschütz, sowie Herrn Rabbiner Dr. Handl für die liebenswürdige Intervention dabei mein ergebenster Dank abgestattet.

folgen der Notiz, die dem Rabbiner Josef Rakower gilt, der am 3. Schewat 467 gestorben ist[1]), die weiteren Eintragungen dieses Jahres in strenger chronologischer Ordnung. Die letzte Eintragung von תכז betrifft Nathan Nata mit dem Datum יום ב חשון!!

Es ist ganz klar, daß hier ein einfacher Schreibfehler vorliegt, und demnach das Datum des Ch. K.-Buches mit dem der Grabschrift vollständig übereinstimmt. Es ergibt sich also: 1. יום ב חשון תכח als Todesdatum Nathan Natas ist unanfechtbar, 2. Jonathan war beim Tode seines Vaters, wenn anders 1690 sein Geburtsjahr ist, 17 bis 18 Jahre alt. Da er in seine polnische Heimat nicht zurückgegangen ist und die nächstfolgenden Jahre in Mähren und Böhmen verlebte, wurde der allgemein bewunderte Jüngling naturgemäß nach der letzten Wirkungsstätte seines Vaters »Eibenschütz« genannt, ein Name, den er sich in der Folge selbst beilegte. 3. Die kurze rabbinische Wirksamkeit von R. Nathan Nata in Eibenschütz ist zwar im Ch. K.-Buche nicht ausdrücklich erwähnt, geht aber aus dem kurzen, im ganzen 10 Monate umfassenden Zeitraum zwischen dem Tode seines Vorgängers Rakower und seinem eigenen hervor, da in Eibenschütz 2 Oberrabbiner zu gleicher Zeit sicherlich nicht fungiert haben. Beer Oppenheim mag Dembitzer im allgemeinen die Tatsache der kurzen Wirksamkeit aus dem Chewra-Buche nebst anderen mündlichen Überlieferungen mitgeteilt haben. Die lange Zwischenzeit (der Briefwechsel stammt aus dem Jahre 1854) wird die Ungenauigkeit verschuldet haben.

B. Wachstein.

---

[1]) תס"ו אדונינו ורבינו כבוד מהו' יוסף ראקובר אב ד ורי"מ דקהלתנו נפטר ני שבט ונקבר אצל הרבנים.

Besprechungen.

Cohen, Marcel. Le parler Arabe des Juifs d'Alger. Paris 1912. H. Champion XVII + 559 S. 8°.

Über die algierisch-arabischen Dialekte der muslimischen Bevölkerung liegen eine Reihe hervorragender Darstellungen vor, unter denen die von W. Marçais über den Dialekt von Tlemcen und namentlich die über den Dialekt von Saïda an erster Stelle genannt zu werden verdienen. Nun werden diese durch das vorliegende umfangreiche Werk um eine Darstellung des Dialekts der Juden in Algier erweitert, bei welcher der Verfasser durch M. A. Meillet und Marçais gefördert worden ist, und deren Stoff er während seines fünfmonatlichen Aufenthaltes in Algier i. J. 1908 und 1909 gesammelt hat. Es ist wohl die erste Darstellung eines speziell jüdisch-arabischen Dialekts.

Die charakteristisch-maghribinischen Eigenheiten des Neuarabischen finden sich auch hier wieder: das Praefix der 1. P. Sing. Imperfecti *n* (zum Beispiel nekteb; übrigens wie zuweilen im galiläischen Aramäisch), die 1. P. Pluralis Imperfecti lautet wie nektbu, nšorbu. Nach Cohen's Ansicht hätte beim Singular die Schwäche des א in den neuen maghrib. Dialekten zum Ersatz durch das n-Praefix geführt. Das ist aber wegen der genannten aramäischen Parallele nicht wahrscheinlich. — Bei den Verba ultimae w, j endigt die 3. P Sing. fem, wieder nach maghribinischer Art, auf āt (lang), wie msch ā nsāt. Natürlich gehen daneben auch jüdische Eigentümlichkeiten her, daneben auch viele eingestreute jüdische Worte und Phrasen. Verfasser hat dem Dialekt eine sehr eingehende und sachkundige Behandlung gewidmet, die sich vielleicht etwas zu umfangreich ausgewachsen hat. Er behandelt sehr eingehend die Lautgesetze (1—173), die einzelnen Wortgattungen (174—380), die Entlehnungen aus dem Hebräischen, Romanischen, Türkischen und Berberischen (383—464). Ein genaueres Eingehen auf die sprachlichen Eigentümlichkeiten würde hier zu weit führen; ich beschränke mich auf einige herausgegriffene Züge.

Beim Pronomen personale ist in der 2. Pers. Sing das alte Feminin wie in Tlemcen auch für das Mask. im Gebrauch (als enti, entinä), während in Saïda das alte Mask. entá noch existiert. — Das Affix ja hinter den Pron. personalia fehlt hier wie in Tlemcen. — Das Praefix beim Demonstrativ ist hier nicht hā, sondern ā, wie im Aegypt., mehrfach im galiläischen Aramäisch und im Phoenizischen. — Die Endungen ī für das Fem., ū für Plur. (ādī, ādū) des Demonst's wie in den banachbarten arab. Dialekten. — Das gewöhnlichste Fragewort ist āš »was?« mit schwacher oder keiner Imāla; es ist aber

nicht mit Cohen auf a j j - š e i zurückzuführen, sondern, wie Nöldeke gesehen hat (meine »Pronominalbildung« § 62, β), mit Praefix 'a gebildet, wie das hebräische אָנָה. — Relativ ist auch hier elli. — Von der Verbalflexion sei erwähnt, abgesehen von den charakteristisch-maghribinischen Eigenheiten (s. oben), die Endung der 2. P. Plur. des Perfekts ū, (wie sehr selten im Hebr. vor Suffixen הֶעֱלִיתוּ־נוּ, צַמְתּוּנִי). Im Imperfektum Plur. herrscht überall die Endung ū; das alte na in der 2. P. Sing und 2. und 3. P. Plur. des Indikativ's sind verschwunden. Die Charaktervokale von Perfekt und Imperfekt sind vielfach ausgeglichen, wobei das Imperfekt gesiegt hat; z. B. I. Conjug. 1. P. Sing. kteb: ikteb; — II. Conjug. keddeb: ikeddeb; — III. Conjug. kā̄ber, ikā̄ber. Hierin und im Verlust des Hauchvorschlags im Causativstamm (rsel »schickte«, räd »wollte«) trifft unser Dialekt mit vielen neuarabischen zusammen. Jene Ausgleichung ist in den vermehrten Conjugationen im Hebr. und Aram. schon in alter Zeit vor sich gegangen, im Hebr. in den zweiten Silben (z. b. kittēb: jekattēb) im Aram. in beiden Silben. — Bei den Verbis mediae w findet im Perfekt die ä-Aussprache statt, z. B. qā̄l »sagte«, kā̄n »war« (wie im Dialekt von Dofār); die anderen Personen lauten wie kent, kentū. — In die Verba ult. w et j sind auch diejenigen ult. א aufgegangen, wie im Aramäischen. Ein ū-Imperfekt in der I. Conjugation besteht nur noch bei hbā »kriechen«; sonst ist das ī- und ā-Imperf. durchgedrungen. — Das Imperfekt der I. Conjugagation von פ״ו ist wie jūṣel, so auch in anderen neuen Dialekten, abweichend von der alten Sprache. — Beim Nomen mußte mit der äußeren Plural-Endung īn rein lautlich auch die des Duals zusammenfallen. Die Femin.-Endung a bildet auch Collective, d. h. Plurale. Die alte Endung āt des Femininum Pluralis wird u. And. auch bei allen Diminutiven verwandt. — Von den vielen hebräischen Ausdrücken seien herausgehoben: תוכה למצוות als Dank, als Antwort darauf תוכה לעשות; beim Niesen חיים טובים, als Antwort darauf יוסיפו לך שנות חיים; als Antwort auf die Begrüßung: b e r ā k h ā w e t ō b ā, bei Erwähnung eines bösen Todten »i s r u f a s a m o t ū«, genauer jedenfalls: יִשָּׂרְפוּ עַצְמֹתָיו usw. In der Deutung desHebräischen fehlt es beim Verfasser nicht an Entgleisungen, so wenn er הודו לה׳ כי טוב von הוד »majesté« herleitet (397) oder wenn er die suffigierte Pluralform עַצְמוֹתוֹ statt תָיו sein läßt (396). — Originaltexte, aus denen die über Trauer- und Hochzeitsgebräuche hervorgehoben seien, beschließen das Werk, welches mit großer Liebe zur Sache bearbeitet ist und eine schöne Ergänzung der magribinischen Sprachdarstellungen bildet.

B e r l i n. J. B a r t h.

Segall, Dr. Jak. Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland. (Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden, Heft 9.) Verlag von Max Schildberger, Berlin W. 62. 1912.

Angeregt durch Zahn's grundlegende Arbeiten über die berufliche und soziale Gliederung des deutschen Volkes, hat Segall eine gesonderte Betrachtung über die wirtschaftliche und soziale Lage der Juden angestellt unter Zugrundelegung der Volkszählung von 1905 und der Berufs- und Betriebszählungsergebnisse von 1907. Er stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, worin die Unterschiede bestehen und worauf die Gründe beruhen, daß der gesellschaftliche Aufbau und berufliche Charakter der Juden in vielen wichtigen Beziehungen von jenem der übrigen deutschen Bevölkerung abweichen, und wie allmählich eine Annäherung der Wirtschaftsverfassung der Juden an jene der Gesamtbevölkerung sich vollzieht.

Zwar fließen Segall die Angaben nicht in so umfassendem Maße zu wie Zahn, denn die Statistik nach Konfessionen ist natürlicher Weise nicht so ausgebaut wie die allgemeine, aber er zieht zum Vergleiche die Statistiken der großen Einzelstaaten, deren Judenschaft vorzüglich für Deutschland in Betracht kommt, hauptsächlich heran, und so verfügt er über ein recht ausführliches Material.

Das Bild, das Segall über die Entwickelung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland im ersten Kapitel seines Buches entwirft, ist kein erfreuliches. Das Wachstum der jüdischen Bevölkerung seit 1871 hat mit der Zunahme der Gesamtbevölkerung nicht gleichen Schritt zu halten vermocht. Im Jahre 1871 betrug der Anteil der Juden noch 1,25 Prozent und ist sukzessive nach dem Ergebnisse der Volkszählung von 1905 nunmehr auf 1 Prozent zurückgegangen. Als ersten Grund für das Stagnieren der jüdischen Bevölkerung führt Segall mit Recht die passive Wanderungsbilanz, die die deutschen Juden aufzuweisen haben, an. Wenn wir auch keine amtlichen Angaben über den Wanderungsgewinn oder -verlust der Juden im Reich haben, so viel Anhaltspunkte geben aber die einzelstaatlichen Statistiken, daß die Juden namentlich in den achtziger Jahren mehr Menschen ins Ausland abgegeben, als sie von diesem empfangen haben. Demgegenüber steht zwar die Zuwanderung aus dem Auslande, vor allem aus Österreich und Rußland, in den neunziger Jahren, sie trägt aber, soweit Rußland in Frage kommt, einen mehr

fluktuierenden Charakter, da während der Judenverfolgungen zahlreiche Familien ihr heimisches Vaterland verließen, aber nach Wiederherstellung geordneter Verhältnisse in ihre Heimat zurückkehrten und Deutschland nur als Durchgangsstation betrachteten.

Aber nicht nur die Auswanderung, auch die Binnenwanderung hat auf die soziale Struktur und die natürliche Vermehrung der jüdischen Bevölkerung einen gewaltigen Einfluß gehabt. In den letzten 20 Jahren hat sich ein Aufsaugungsprozeß der jüdischen Bevölkerung durch die Großstädte und besonders durch Berlin vollzogen. Ein Fünftel aller preußischen Juden wohnt in Berlin, fast drei Fünftel in Städten mit mehr als 50.000 Einwohern, von denen mehrere noch auf die nächste Umgebung Berlins entfallen, was Segall zu erwähnen vergißt, und kaum ein Drittel in Gemeinden unter 20.000 Einwohnern, bei den übrigen Bundesstaaten zeigt sich mehr oder weniger derselbe Zug der Konzentrierung.

Die Auswanderung dezimierte die jüdische Bevölkerung meist um ihren jugendkräftigen Teil, die Binnenwanderung drückte ihr den Stempel der Großstadtbevölkerung auf, so daß sie, ein kleiner Ausschnitt der gesamten deutschen Bevölkerung, einen andern Altersaufbau und eine andere Wohnverteilung nach Stadt und Land aufweist, als die Gesamtheit. Hauptsächlich in der Wanderung ist unseres Erachtens der Hauptgrund für den Rückgang der Geburtsziffer unter der jüdischen Bevölkerung zu erblicken. Die anderen Gründe für diese traurige Erscheinung, die Segall ins Feld führt, scheinen uns nicht von der Wichtigkeit zu sein, als die Wanderung. Gewiß hat die Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der deutschen Juden während der letzten 25 Jahre mit zur Geburtenverminderung beigetragen, aber der Beweis ist nicht erbracht, daß diese Aenderung im gesamten deutschen Volkskörper nicht ebenso Platz gegriffen habe, wie bei den Juden. Zugegeben kann auch werden, daß durch Taufen und Mischehen dem Judentum ganze Familien mit ihrem Nachwuchs verloren gehen, aber die Zahl der Convertiten war im Anfang des 19. Jahrhunderts in den Großstädten Deutschlands auch eine bedeutende, ohne daß darunter die Fruchtbarkeit der gesamten jüdischen Bevölkerung litt. Und was schließlich die abnehmende Religiosität und die rationalistische Denkweise betrifft, so sind ihre Fortschritte bei den Juden kaum größer, wie in der städtischen Bevölkerung überhaupt, es sei denn, daß die Kanzelredner, die sich in rationalistische Erörterungen ergehen, beim Judentum stärker vertreten sind, als bei den anderen Konfessionen. Ganz einverstanden können wir uns auch nicht mit der Behauptung Segalls erklären, daß in den sozial hoch stehenden Klassen

der nicht jüdischen Bevölkerung die rationalistische Auffassung ihren Grund vorzugsweise in der Erwägung hat, sich selbst möglichst viel Lebensgenuß zu verschaffen, während bei den Juden daneben der ideale Gedanke ausschlaggebend ist, den Kindern eine möglichst gute Erziehung angedeihen zu lassen und ihnen einen möglichst großen Teil des Vermögens zu vererben. Es geht unseres Erachtens nicht an, die sozial hoch stehenden Klassen der nicht jüdischen Bevölkerung mit den Juden gemeinhin zu vergleichen, sondern man kann die ersteren nur mit den sozial hoch stehenden Klassen der Juden in Parallele stellen, und ob sich dann noch große Unterschiede finden lassen, steht sehr dahin. Dagegen können wir uns vollständig einverstanden erklären, wenn Segall warnt, die natürliche Zunahme der Juden mit ihrer Fruchtbarkeit zu verwechseln. Solange man nicht den Altersaufbau der deutschen Juden in Verbindung mit ihrer Familienstandsgliederung für mehrere Volkszählungen besitzt, ist man nicht in der Lage, eine exakte Fruchtbarkeitsstatistik der deutschen Juden aufzustellen. Sache der jüdischen Großgemeinden ist es, Unterlagen für derartige, für den jüdischen Volkskörper hoch wichtige Untersuchungen zu beschaffen und ihre Beibringung nicht dem Staat zu überlassen, der mehr die Verhältnisse der Allgemeinheit festzustellen hat.

In seinem zweiten Kapitel behandelt Segall die Erwerbstätigkeit der jüdischen Bevölkerung. Er kommt zu dem Ergebnis, die Zunahme der jüdischen Erwerbstätigen ist beträchtlich hinter jener der Gesamtbevölkerung zurückgeblieben. Die Ursache hierfür liegt in erster Linie in der Berufsgruppierung der deutschen Juden. Infolge ihrer starken Beteiligung am Handel und den freien Berufen einerseits und schwachen Vertretung der Lohnarbeiterklasse andererseits konnte der Uebergang der bisher berufslosen Angehörigen zur Berufstätigkeit nicht in dem Maße stattfinden, wie bei der Gesamtbevölkerung. Soweit eine Zunahme stattfindet, ist sie hauptsächlich auf eine stärkere Beteiligung des weiblichen Geschlechts am Erwerbsleben zurückzuführen.

Im folgenden Kapitel beschäftigt sich Segall mit der beruflichen Gliederung der jüdischen Bevölkerung, die er folgendermaßen charakterisiert: eine sehr breite, aber im Abnehmen begriffene Basis von Handels- und Gewerbetreibenden, darauf eine allmählich wachsende Schicht von industriell tätigen Personen, zwischen diese und die in den freien Berufen Beschäftigten, welche der Spitze zustreben, schiebt sich die Masse der berufslosen Selbständigen. An letzter Stelle stehen die Landwirtschaft und der Dienstbotenstand. — Was die einzelnen Berufszweige anbetrifft, so ist der starke Rückgang an

jüdischem Dienstpersonal von 10·3 Prozent aller weiblichen Erwerbstätigen im Jahre 1895 auf 5·6 Prozent im Jahre 1907 bemerkenswert, ist aber daraus zu erklären, daß die jüdische Bevölkerung als Großstadtbevölkerung sich wegen der starken Gebundenheit vom Dienstbotenberuf abwendet. Die Beteiligung der Juden am Handel ist prozentual zurückgegangen, was mit der Konzentration des Kapitals in Waren- und Bankhäusern, wie dem Genossenschaftswesen zusammenhängt. Dagegen ist eine Zunahme der jüdischen Erwerbstätigen in der Industrie bemerkenswert, besonders ist der Anteil der jüdischen Unternehmer und Geschäftsleiter fast in allen Berufsgruppen der Industrie gestiegen, und es läßt sich nicht verkennen, daß die Juden in der Industrie eine wachsende Bedeutung gewinnen. Wenn bei dieser Gelegenheit dem Handel ein gewisses Stigma aufgedrückt wird, so halten wir ein solches Vorgehen nicht für angebracht; daß die Juden bestrebt sind — wie Segall schreibt — aus dem „Handel" herauszukommen, entspricht wohl nicht ganz den Tatsachen; die Juden sind vielmehr anpassungsfähig genug, um zu wissen, daß sie in der Industrie ein besseres Fortkommen finden, als in dem unter die Macht des Großkapitals geratenen Handel. — Die in der Industrie beschäftigten Juden beziffern sich nach der letzten Berufszählung auf 62.000, außerdem finden nach der Annahme Segalls rund 90.000 Juden durch ein Handwerk ihr Brot. Segall hebt diese Zahlen hervor zum Beweise gegen die judenfeindliche Behauptung, die Juden seien ein „Schachervolk"; aber die Frage bedarf doch noch der Aufklärung, ob nicht ein großer Teil dieser Handwerker und Industriellen mehr dem Handel zuneigt, als der Produzierung von Gütern.

Sehr lesenswert ist Segall's Kapitelabschnitt über die Verbreitung der Juden im öffentlichen Dienst und in den freien Berufen. Daß der prozentuale Anteil der Juden am Wehrstand ganz unbedeutend ist, dürfte allgemein bekannt sein. Aktive jüdische Offiziere gibt es im Deutschen Reiche nicht, auch die Zahl der jüdischen Unteroffiziere und Gemeinen hat um 29 Prozent abgenommen. Trotz der Lossagung vom väterlichen Glauben ist der Prozentsatz der Juden unter den höheren Reichs- und Staatsbeamten nicht ungünstig, während er unter den höheren Kommunalbeamten gering ist. Aus der Tatsache, daß sich im mittleren Beamtentum im Reich, Staat und Stadt nur wenige Juden finden, nimmt Segall Veranlassung zu einer Aufforderung an die jüdische Jugend, sich diesem Berufe mehr zuzuwenden. Wenn er damit die Hoffnung verknüpft, daß dadurch eine zweckmäßigere örtliche Verteilung der Juden in die Wege geleitet und die Massenansiedlung in den Großstädten, die er mit Recht als

Gefahr für den jüdischen Volkskörper betrachtet, hintangehalten wird, so scheint uns diese Auffassung sehr optimistisch, ganz abgesehen davon, daß der einzelne jüdische Beamte in den von Juden fast entvölkerten Teilen Deutschlands kaum eine angenehme Position zu erwarten hat. Dagegen halten wir eine innere Kolonisation der deutschen Juden für nicht so aussichtslos, wie Segall. Gewiß müßte eine große Organisation mit einem Millionen-Fonds zu diesem Zwecke geschaffen werden, und sicher sind große Schwierigkeiten zu überwinden, aber der Stand der Landwirtschaft ist heute in Deutschland ein derart blühender, daß ein Versuch mit der inneren Kolonisation in Deutschland sich der Mühe lohnt. Dann erst dürfte die Beschickung von jüdischen mittleren Beamten aussichtsvoll sein. — Sehr instruktive Ausführungen macht Segall auch über das Kapitel: Juden in der Rechtspflege, im Gottesdienst, auf dem Gebiete der Bildung und Erziehung und in den sonstigen freien Berufsarten. Es würde aber zu weit führen, darauf einzugehen, zumal die Tatsachen bekannt sind; hervorgehoben sei nur, daß die Zahl der jüdischen Volksschullehrer an öffentlichen Schulen in Deutschland im Sinken begriffen ist.

Das vierte Kapitel des Segall'schen Buches läuft in seinem Abschnitte „Einkommenverhältnisse" auf eine Abrechnung mit Sombart hinaus. Segall kommt zum Schluß, daß das reale Leben den Berechnungen der Einkommensteuerstatistik, wie sie Sombart aufgestellt hat, widerspricht. Er ist der Meinung, daß die Juden den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen Entwicklung bereits überschritten haben, womit er übrigens mit Sombart übereinstimmt, und daß ihre sozialen Verhältnisse, wenn auch nicht ungünstig, so doch nicht so glänzend sind, wie die Ausführungen Sombarts sie erscheinen lassen. Einen Unterschied im einzelnen zwischen der sozialen Gliederung der Juden und jener der Gesamtheit des deutschen Volkes gesteht Segall zu, er glaubt aber, daß, wie bei der Berufsgliederung, so auch bei der sozialen Schichtung eine Annäherung an die Gesamtbevölkerung allmählich beginnt.

Sein letztes Kapitel widmet Segall dem Frauenerwerb. Wie dieser in den letzten 15 Jahren gestiegen ist, mögen folgende Zahlen beleuchten: Im Jahre 1882 waren von den weiblichen deutschen Juden nur 15·94 Prozent erwerbstätig, 1895 schon 21·97 und 1907 bereits 30 Prozent. In der Industrie und im Handel hat sich die Zahl der Angestellten verfünffacht und auch die Arbeiterinnenschaft hat sich um 45 Prozent vermehrt. Zwei Ursachen scheinen nach Segall die auffallend starke Zunahme herbeigeführt zu haben, einmal die gesteigerten Lebensansprüche und dann die Anforderungen, die der

jüdische junge Mann an die Ausstattung bezw. Mitgabe stellt. Der erstere Grund ist nicht spezifisch für die jüdische Bevölkerung allein, und der zweite Grund scheint auch bei der ganzen Bevölkerung im allgemeinen mehr und mehr in den Vordergrund zu treten.

Aus diesen kurzen Angaben schon allein, die wir gemacht haben, ist ersichtlich, welche interessante Fragen das Segall'sche Buch behandelt. Selbst da, wo Segall etwas tendenziös gefärbte Schlüsse zieht, selbst wenn er Erscheinungen, die allgemeinen Charakter tragen, mehr zu solchen der jüdischen Bevölkerung stempeln will, nicht mala fide, sondern aus Anteilnahme und Eifer für das deutsche Judentum, gibt er zur Anregung Veranlassung, im allgemeinen aber beleuchtet er die Ergebnisse der Berufszählung wahrheitsgetreu, wiewohl sie nach den verschiedensten Richtungen nicht zu den erfreulichsten für die Entwickelung der deutschen Judenschaft gerechnet werden können. Sein Buch kann warm empfohlen werden und den jüdischen Gemeinden die Anregung geben, mehr als bisher Vorkehrungen zur Gewinnung statistischer Unterlagen zu treffen. Nur an der Hand eines zuverlässigen, ausreichenden Materials können die tatsächlichen Zustände, unter denen die Entwicklung des heutigen Judentums leidet, aufgedeckt und dann gebessert werden.

Charlottenburg. Julius Rothholz.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

I. Zeitschriften oder Sammelschriften.

Eisenstein, F. D., אוצר ישראל, Ozar Yisrael. An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism in Hebrew. (Complete in 10 volumes.) Vol. VI. טאנאק-לון New York 1912. (3.) V u. 320 S. 4.

Encyclopaedie, Jüdische [in russischer Sprache] Bd. XII: Obytschai-Prokasa. ibid. [1912] (8) S. 960 Colum. u. (2) S. doppelspl. 4.

Encyclopaedie, Jüdische [in russischer Sprache] Bd. XIII: Prokljátie-Saragossa. ibid. 1912. (8) S. 960 Colum. u. (1) S. doppelspl. 4.

Grützmacher, H. u. G., **Jordan** u. a. Die Theologie der Gegenwart. VI. Jahrg.

הנוטריקון הסימנים והכינוים. Alphab. Verzeichnis von Abkürzungen, Memorialzeichen, Pseudonymen usw. Von Meier Halpern-Wilna, 1912, Kleckin, XLIX, 265 S., 8.

Held, Hans Ludw., Die religiöse Kultur. Ein volkstüml. Archiv für Religionskunde. April 1912—März 1913. 10 Hefte. München. Verlag der religiösen Kultur. (1. Heft 48 Sp. mit 1 eingedr. Bildnis) Lex. 8°.

Hurwitz, S. העתיד Sammelschrift für Literatur und Wissenschaft des Judentums. Bd. IV. Berlin 1912. (240 S.) 8.

Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft. (Sitz: Frankfurt a. M.) IX. 1911—5672. (III, 505 u. 88 S.) Frankfurt a. M., Kauffmann. 1912 Gr. 8°.

Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur. Hrsg. vom Verbande der Vereine für jüd. Geschichte u. Literatur in Deutschland. 15. Bd (III, 279 u. 48 S.) Mit Beiträgen von Bernfeld, Franke, Geiger u. a. Berlin. M. Poppelauer. 1912. 8.

Jahresbericht, Theologischer. 31. Bd. 1911, enth. die Literatur u. Totenschau des Jahres 1911. Des ganzen Bandes 2. Abtlg.: »Das Alte Testament.« Bearb. von Westphal. (V, 126 S.) Leipz. Heinsius' Nachf. 1912. 8°.

Jewish Quarterly Review, new Series. Edited from the Dropsie College for hebr. and cognate Learning. By Cyrus Adler and S. Schechter. Philadelphia, Bd. III. 4 Nrn. 1912. 8.

Jewish Review. Edited by Norman Bentwich and Dr. Joseph Hochman. London. Routledge u. Sons. Bd. III, 4 Nrn. 1912. 4.

Jewreskaja Starina. Herausgegeben von S. M. Dubnow. Jahrg. III. 4 Nrn. St. Petersburg. 1912. 8.

Jugendkalender, Jüdischer, für das Jahr 5673. Frankfurt a. M. Jüdischer Volksschriftenverlag

Klausner, J. und **Bialik**, Ch. N., השלח. Monatsschrift für Literatur, Wissenschaft u. Leben. Bd. 22. 12 Nrn. Odessa. 1912. 8.

Lidzbarski, Mark. Ephemeris für semitische Epigraphik. III Bd. 4. Heft. Gießen. Töpelmann. 1912. (S. 217—280 m. 4 Abbildungen.) gr. 8°.

Lunoz, A. M., לוח ארץ ישראל. Literarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5673 (1912—13). XVIII. Jahrgang. Jerusalem. Druck u. Verlag des Herausgebers. 1912. (2) (74, 188 u. 40 S.) 12.

Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden. Hrsg. von Eug. Täubler. 3. Jahrg. 2. Heft. Leipzig. Fock. 1912. (III u. S. 85—173) gr. 8°.

Mitteilungen u. Nachrichten des deutschen Palästina-Vereines. Hrsg. im Auftrage des Vorstandes von G. Hölscher. 35. Jahrg. 1912. 6 Nrn. 8. Leipzig. J. C. Hinrichs Verlag.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde. Hrsg. von M. Grunwald. 15. Jahrg. 4 Hefte. (Der ganzen Reihe 41.—44. Heft.) (1—[der ganzen Reihe 41.] Heft. 39 S.) Wien. Grunwald. 1912. gr. 8.

Nobel, J. Bibliothek, homiletische. Jahrg. 2. Frankfurt a. M. J. Kauffmann. 1912. 4.

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. Jahrgang XI. 12 Nrn. Berlin. 1912. 4.

Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hrsg. von Gust. Dalman. 8. Jahrg. Berlin. E. S. Mittler & Sohn. 1912. 8.

Publications of the American Jewish Historical Society. Bd. 21. Baltimore 1912. 8.

Reich, Im deutschen. Zeitschrift des Zentralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Jahrg. XVIII. 12 Nrn. Berlin. 1912. 8.

Revue des Études Iuives. Publication trimestrielle de la Société des études juives. Paris. Durlacher 1912. Tomes LX u. LXI.

Rivista Israelitica. Periodico bimestrale per la scienza e la vita de gindaismo. Jahrg. IX. 6 Nrn. Firenze 1912. 8.

Szemle, Magyar Zsidó. Hrsg. von L. Blau. Mit einer hebr. Beilage הצופה מארץ הגר. Bd. XXX. 4 Doppel-Nrn. Budapest 1912. 8.

Verhandlungen u. Beschlüsse der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland zu Berlin am 7. u. 8./6. 1911. Breslau. Köbner. 1912. (VIII. 156 S.). 8.

Wachstein, Bernh., Katalog der Salo Cohn'schen Schenkungen. (Bibliothek der israel. Kultusgemeinde Wien.) I. Bücher aus der Samml. des Rabbiners Nachum Beer Friedmann-Sadagóra. (Mit deutschem u. hebr. Titel.) Wien. Gilhofer u. Ranschburg 1912. (XVIII, 215 S.) Lex. 8°.

Wort, das prophetische. Ein Monatsheft für gläub. Schriftforscher. Hrsg. von Ströter u. e. Anzahl namhafter Mitarbeiter. 6. Band. Jahrgang 1912. 12 Nrn. Bremen. Verlag des Traktathauses. 8°. (No. 1. 32 S.)

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Hrsg. von Karl Marti. XXXII. Jahrg. 4 Nrn. Gießen. Töpelmann. 1912. 8.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereines. Hrsg. von dem geschäftsführenden Ausschuß unter der verantwortl. Redaktion von D. C. Steuernagel. 35. Bd. 4 Hefte. 8. Leipzig. Hinrich's Verlag. 1912.

Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. Jahrg. VIII. 12 Nrn. Berlin. 1912. 4.

Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. Begründet von Hilgenfeld, Adf. Red.: H. Hilgenfeld. 54. Jahrg. (N. F. XIX.) 4 Hefte. Frankfurt a. M. Diesterweg. 1912. 8°.

Zuckermandel, M. S. Gesammelte Aufsätze 2. Tl.: Zur Tosefta u. Anderes. (4. Bd. des Werkes: Tosefta, Mischna u. Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander.) Frankfurt a. M. Kauffmann. (VIII. 202 S.) 1912. 8°.

II. Hebräische und aramäische Sprachwissenschaft.

Ben Jehuda, E., Thesaurus totius hebraitatis. Vol. III (Schluß). Bd. IV (fasc. 1—4) Berlin-Schöneberg. Langenscheidts Verlag.

Feyerabend, Karl, Taschenwörterbuch der hebräischen u. deutchen Sprache zu den gelesensten Teilen des Alten Testaments. Berlin-Schöneberg. Langenscheidt's Verlag. (VII, 306 S.) 1912. kl. 8°. [Langenscheidt's Taschenwörterbuch f. Reise, Lektüre, Konversation u. Schulgebrauch. Methode Toussaint-Langenscheidt.]

Scerbo, F., Dizionario Ebraico e Chaldaico del Vecch. Test. Firenze 1912. (528 S.) 8°.

Spivak, C. D. and Sol. **Bloomgarden**-Yiddish dictionary, containing all the Hebrew and Chaldaic elements of the Yiddish language, illustrated with proverbs and idiomatic expressions. (In hebr. Sprache.) New York. 1911. (Frankfurt a. M. Kauffmann.) (XXXI, 340 S.) 8°.

Topolovsek, Joh., Die sprachliche Urverwandtschaft der Indogermanen, Semiten und Indianer. Wien. Kirsch. 1912. (XIII, 132 S.) gr. 8°.

Wernly, Rud., Die hebräische Sprache als Gymnasialfach u. ihre kulturhistorischen Beziehungen zum alten Orient. Progr. Aarau. (H. R. Sauerländer & Co.) 1912. (41 S.) gr. 8°.

Brockelmann, C., Grammatik der semit. Sprachen. II. Bd. Berlin. Reuther u. R. 1912. 8.

Evans, T., The principles of Hebrew Grammar. P. 1. Signs a. Sounds. London. Luzac & Co. (40, 392 u. 120 S.) 1912. 8.

Cohen, Jul., Wurzelforschungen zu den hebräischen Synonymen der Ruhe. Berlin. Poppelauer. 1912. (VII, 85 S.) gr. 8°.

Joüon, Paul, I. Études de philologie sémitique. S. 1—50. II. Notes de lexicographie hébraique. S. 51—92. III. Notes de critique textuelle (A. T.) S. 93—134. Beyrouth. 1912. (Extraits du tome V des Mélanges de la Faculté Orientale.)

Munro, J. J., A research into the origin of the third personal pronoun הוא epicene in Pentateuch and its connexion with Semitic and Indo-European languages. A contribution to philological science. London. Frowde. (32 S.) 1912. 8.

Schlögl, Nivard, Die echte biblisch-hebräische Metrik mit grammatischen Vorstudien. [B St XVII, 1]. Freiburg i. Br. 1912. (X, 109 S.) Gr. 8°.

Hollenberg, Hebräisches Schulbuch. Bearbeitet von Karl Budde. 11. Aufl. Berlin. Weidmann 1912. (VIII, 204 S.) 8°.

Strack, Herm. L., Hebräisches Schreibheft. Ergänzung zu jeder hebr. Grammatik. München. Beck. 1912. 6. Aufl. (16 S.) 8°.

Tawjew, J. Ch., מורה הילדים. Lehr- und Lesebuch der hebr. Sprache methodisch geordnet, nebst Übungsstücken zum Übersetzen und einem hebr.-russisch.-deutschen Wortverzeichnis. 15. Aufl. Verlag Tuschiah. 1912. (226 S.) 8.

Tawjew, J. Ch., מפתח. Schlüssel zu den Übersetzungen des מורה הילדים. 9. Aufl. Warschau. Verlag Tuschiah. 1912. (22 S.) 8.

Ungnad, Arth., Hebräische Grammatik. Tübingen. Mohr. (XII, 201 S.) 1912. (Hilfsbücher für den hebr. Unterricht. Bd. 1.)

Ungnad, Arth., Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des Alten Testaments. Tübingen. Mohr. (IV. 63 S.) 1912. (Hilfsbücher für den hebr. Unterricht. Bd. 2.)

Unna, Sim., Kurzgefaßte Grammatik der hebräischen Sprache. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Kauffmann. 1912. (IV, 28 S.) 8°

Fichmann, J., פרקים ראשונים. Hebräische Chrestomathie. II. Teil für das vierte Schuljahr eingerichtet. Mit Übungsstücken für schriftliche Arbeiten und vielen Illustrationen. Warschau, S. Sreberk-Wilna. 1912. (298 u. (2) S.) 8.

Lindemann, Hub., Florilegium hebraicum. Locos selectos librorum Veteris Testamenti in usum scholarum et disciplinae domesticae, adiuncta appendice quinquepartita ed. L. Friburgi Brisgoviae 1912. Freiburg i. Br. Herder. (XII, 215 S.) gr. 8°.

Lidzbarski, M., Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine. (Aus: ABA.) Berlin 1912. (20 S. m. 6 Taf.) Lex. 8°.

Witzel, Maurus, Untersuchungen über die Verbal-Präformative im Sumerischen, nebst zahlreichen Hinweisen auf die Verbalaffixe. Mit e. ausführl. Verzeichnis der Verbalpräformative in Umschrift u. Übersetzung. Leipzig. J. C. Hinrichs Verlag. 1912. (VIII, 140 u III S.) Lex. 8°. (Beiträge zur Assyriologie u. semitischen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Delitzsch u. Haupt. M. Unterstützung der John Hopkins-Universität. VIII. Bd. Heft 5.)

Ylvisaker, Sigurd C., Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit. (LSSt V, 6.) Leipzig 1912. (IV, 88 S.) 8°.

Karlberg, G., Über die aegyptischen Wörter im Alten Testament. Upsala. Almqvist u. Wiksell. 1912. (VI. 95 S.) 8.

III. Bibelwissenschaft.

Auerbach, El. Palästina als Judenland. Herausg. vom Aktionskomitee der zionistischen Organisation. Berlin. Jüd. Verlag. 1912. (51 S.) 8.

Baedeker, Karl. Palestine and Syria, with routes through Mesopotamia and Babylonia and the island of Cyprus. Handbook for travellers. With 21 maps, 56 plans and 1 panorama of Jerusalem. 5. ed. remodelled and augmented. Leipz. Baedeker. 1912. (CIV, 462 S.) kl. 8°.

Benzinger, Imman. Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer u. Bibelfreund. 454 Abbildungen mit erläut. Text. Stuttgart. Steinkopf. (44 S. u. 144 S. Abbildungen.) 1913. Lex. 8°.

Blanckenhorn, M. Kurzer Abriß der Geologie Palästinas. Begleitworte zu einer neuen geolog. Karte von Palästina. [Aus: »Zeitschr. des deutschen Palästina-Ver.«] Leipzig. Hinrich's Verl. 1912, 8. (27 S. m. 1 Tfl. u. 1 farb. Karte.)

Dalman, Gust. Neue Petra-Forschungen u. der Heilige Felsen v. Jerusalem. Leipz. Hinrich's Verl. (VIII, 172 S.) 1912. 8°. [Aus: »Palästinische Forschungen zur Archäologie u. Topographie« Bd. 2.]

Dussaud, R. Les monuments palestiniens et judaiques. (Moab, Judée, Philistie, Samarie, Galilée.) Paris. Leroux. (131 S. m. Abbild. u. 1 Tafel.) 1912. 8.

Estori Parchi. הארץ לגבולותיה. Geographie Palästinas, bearbeitet, ins Deutsche übers. u. erl. v. Dr. Lazar Grünhut. Jerusalem. (VIII, 92 S. m. 1 Karte.) 1912. 8.

Fischer, Hans und **Guthe**, H. Karte von Palästina. 1:700.000. Neue Ausgabe unter Mitwirkung von G. Dalman. (Aus: »Debes' Handatlas.«) 50×38 cm. Farbdr. Leipzig. Wagner & Debes. 1912.

Gruenbaum, J. Das Land, welches jedem heilig ist. 2. Aufl. Balázsfalva. Selbstverlag. 1912. (146 S.) 8.

Grünemberg's, Ritter Pilgerfahrt ins hl. Land 1486. Hrsgeg. u. übers. von Joh. Goldfriedrich u. Walter Fränzel. Mit 24 Nachbildungen der Handzeichnungen Grünembergs. Leipzig. Voigtländer. kl. 8°. 1912. (140 S.) (Voigtländers Quellenbücher 18.)

Hessler, Carl. Kleine Palästinakunde. Für Schule u. Haus. Cassel. F. Lometsch. 1912. (40 S. m. 1 eingedr. Plan.) 8°.

Lifschuetz, S. גדול ירקות בארץ. Der Gemüsebau in Palästina, praktische Anleitung. Jaffa. 1912. (98 S.) 12.

Jäger, Karl. Das Bauernhaus in Palästina. Mit Rücksicht auf das bibl. Wohnhaus untersucht u. dargestellt. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1912. (VIII, 62 S. m. 10 Abbild. auf 8 Tafeln) gr. 8°.

Karge, Paul. Die Resultate der neueren Ausgrabungen u. Forschungen in Palästina. 3. Aufl. Münster. Aschendorff. 1912. (96 S.) gr. 8°. (Nikel-Rohr: Biblische Zeitfragen III. F o l g e. Neue Aufl. Heft 8, 9.)

Lesetre, H. Le temple de Jérusalem. Paris. Beauchesne. (216 S.) 1912.16.

Macalister, R. A. S. A history of civilization in Palestine. (The Cambridge manuals of science and literature. Vol. 40.) Cambridge. Univ. Press. (VIII, 139 S. m. 8 Abbildungen u. 1 Karte.) 1912. 8.

Mommert, Charles. Saint Etienne et ses sanctuaires à Jérusalem. Jérusalem, 1912. Leipzig-R. A. Haberland. (VIII, 308 S. m. 12 Tafeln.) gr. 8°.

Press, Jesaias. Die jüdischen Kolonien Palästinas. Leipzig. Hinrichs Verlag 1912. (25 S. m. 1 Karte.) 8°. [Aus: »Zeitschr. des deutsch. Palästina-Ver.«]

Raffalovich, S. הארץ לפני כבוש יהושע. Palästina in der vorbiblischen Zeit. 2. Abschnitt. Jerusalem. 1912. תרע"ב. (66 S.) 12.

Ricek, L. G. Das Hl. Land. Wien. A. Pichler's Wwe. u. Sohn. (18 S.) 1912. gr. 8°.

Schrank, W. Palästinakunde. Geschichte Israels. Leben Jesu. Leipzig. Quelle u. Meyer. 1912. (VI, 82 S. m. 9 Abbildungen auf 3 Taf. u. 2 farb. Karten.) 8°. [Falk, Schrank u. Oppermann: Evangel. Religionsbuch für Lyzeen, höhere Mädchenschulen u. sonstige Mädchen-Bildungs-Anstalten. Gekürzte Ausg. B. Heft 2.]

Trietsch, Davis. Palästina. Handbuch. 3. Aufl. Berlin. Jüdischer Verlag. 1912. (340 S.) kl. 8°.

Wagner, Ed. Kurze Landeskunde von Palästina. Ein Leitfaden zum Schulgebrauch in der bibl. Geographie Palästinas. Mit 1 farb. Karte von Palästina, 1:850.000, u. 1 geolog. Übersichtskärtchen, 1:2 800.000. 2 Aufl. Leipzig. Wagner u. Debes. 1912. (VII, 64 S.) gr. 8°.

Watson, C. M. The Story of Jerusalem. London 1912. (350 S.) 12°.

Vincent, H. Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. T. 1: Jérusalem antique. Fasc. 1: Topographie. Paris. Gabalda. (XII, 196 S.) 1912. 4.

ספר השלחן über die das hl. Land betreffenden Ritualgesetze v. R. Israel b. Samuel aus Sklov. Mit Anmerkungen von R. Elijjahu Durio Rabbinowitsch-Theomim und dessen Schwiegersohn Abr. Isaak. ha-Cohen Kuk. T. I. II. Jerusalem. Abr. Mose Luncz, 1911/12. 134. (4) Bl. fol.

Schuré, Edouard. Die Heiligtümer des Orients. (Ägypten — Griechenland — Palästina.) Übers. von Marie v. Sivers. Leipzig. Altmann. 1912. (XV, 312 S.) 8°.

Terrestis. Vom Berge Sinai. (Eine neue Gesetzes-Tafel.) Elberfeld. Erd-Verlag. 1912. (48 S.) 8°.

Die **Religion** in Gesch. u. Gegenwart. Hrsg. von Schiele u. Zscharnack. (Forts.) Tübingen. Mohr.

Durling, M. Bibeln och var tids forskning. Studie. 1. Gamla testamentet. Stockholm. Bonnier. (143 S.) 1912. 8.

Orelli, Conrad. Allgemeine Religionsgeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. Bern. Marcus u. Weber. (VIII, 420 S.) 1911. 8°.

Kittel, R. Die alttestamentliche Wissenschaft. Mit 9 Tafeln und 18 Abbildungen im Text. 2. verm. Auflage. (255 S.) Leipzig. 1912. 8.

Königg, Eduard. Geschichte der alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt. (VIII, 608 S.) gr. 8°. Gütersloh, C. Bertelsmann. 1912.

Lehmann, Edv. Textbuch zur Religionsgeschichte. (VIII, 372 S.) 1912. Leipzig. Deichert Nachf. 8°. [Sammlg. theolog. Lehrbücher.]

Marti, Karl. Stand u. Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart. Rektoratsrede. Bern. Akadem. Buchhandlung v. M. Drechsel. (27 S.) 1912. 8°.

Baet, J. A. The old Testament: its Contents, Truth and Worth. London. 1912. (214 S.) 12°.

Cornill, Carl Heinr. Zur Einleitung in das Alte Testament. Tübingen. Mohr. 1912. (124 S.) 8°.

Girdlestone, R. B. The building up of the Old Testament. London. R. Scott. (334 S.) 1912. 8.

Hicks, E. S. The Bible Literature in the Light of Modern Knowledge. London. 1912. (144 S.) 8°.

Holzhey, Karl. Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament. Paderborn. Schöningh. (IX, 217 S.) 1912. 8°. [Wissenschaftliche Handbibl. 1 Reihe. Theologische Lehrbücher.]

Lanchester, H. C. O. The Old Testament. London. 1912. (260 S.) 8°.

Löhr, M. Einführung in das Alte Testament. Leipzig. Quelle u. Meyer. (125 S.) 1912. [Aus: »Wissenschaft u. Bildung.]

Mader, Joh. Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. 2 Aufl. Münster. Aschendorff. 1912. (VI, 159 S.) gr. 8°.

Peters, Norb. Der Text des Alten Testamentes u. seine Geschichte. Münster. Aschendorff. 1912. (72 S.) 1. u. 2. Aufl. gr. 8°. (Biblische Zeitfragen, Heft 6 u. 7) [Broschürencyklus. Begründet von Joh. Nickel u. Ign. Rohr, hrsgeg. von Rohr u. Heinisch. V. Folge.]

Sellin, E. Zur Einleitung in das Alte Testament. Eine Erwiderung auf die gleichnam. Schrift C. H. Cornill's. Leipzig. Quelle u. Meyer. 1912. (III, 105 S.) 8°.

Spencer, F. E. A Short Introduction to the Old Testament. London. 1912. (232 S.) 8°.

Staerk, W. Die Entstehung des Alten Testaments. 2. Aufl. (144 S.) Leipzig. 1912.

Stave, E. Inledning till gamla test. kanoniska skrifter. Stockholm. 1912. (333 S.) 8°.

Steuernagel, Carl. Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit e. Anh. über die Apokryphen u. Pseudepigraphen. Tübingen. Mohr. 1912. (XVI, 869 S.) Lex. 8°. [Sammlg. theolog. Lehrbücher.]

Müller, Konr. Schellings Beziehungen zur alttestamentlichen Wissenschaft. Vortrag geh. in der theolog. Sektion der Schlesischen Gesellschaft für vaterländ. Kultur am 23. Jan. 1912. Breslau 1912 (28 S.) gr. 8°.

Buddeberg, E. Wegweiser durch die Hl. Schrift. 3. Aufl. neu bearb. Elberfeld. Buchhandl. der ev. Gesellschaft für Deutschland. 1912. (76 S. u. VIII S. farb. Kartenskizzen.) 8°.

Dahse, Joh. Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Genesis. — Jakob u. Israel P. in Genesis 12—50. Gießen. Töpelmann. (VIII, 181 S.) 1912. 8°.

Möller, Wilh. Wider den Bann der Quellenscheidung. Gütersloh. 1912. (229 S.) kl. 8°.

Bartmann, B. Das Reich Gottes in der hl. Schrift. Münster. Aschendorff. 1912. (80 S.) gr. 8°. [Biblische Zeitfragen, gemeinverst. erörtert, begr. von Nickel u. Rohr. V. Folge. Heft 4/5.]

Bettex, F. Die Bibel Gottes Wort. Stuttgart. J. F. Steinkopf. 1912. 5. Aufl. (279 S.) 8°.

Chavannes, H. La question biblique. Montauban. Impr. coopérative. (46 S.) 1912. 8.

Dönges, E. Biblische Fragen u. Antworten. Dillenburg. Geschw. Dönges. 1912. (160 S.) 8°. [Aus: »Gute Botschaft des Friedens.«]

Duff, M. and Hope, N. The Bible in its making. Marshall Bros., (108 S.) 1912. 12°.

Flier, A. Van waar onze bijbel? Utrecht, G. J. A. Ruys. (240 S.) 1912. 8.

Haussleiter, J. Das Wort Gottes und die Bibelkritik. Vortrag. Berlin. Warneck. 1912. (16 S.) gr. 8°. [Hefte des allgemeinen positiven Verbandes. Heft 5.]

Jacobsen, Joh. Om »den gammeltestamentlige theologi« som theologisk disciplin. Kjobenhavn. 1912. (79 S.) gr. 8°.

Jampel, Sigm. Vom Kriegsschauplatz der israel. Religionswissenschaft. Eine gemeinverst. Schilderung der Kämpfe auf dem Gebiete der modernen Bibelwissenschaft. 2. Tl. Frankfurt a. M. Kauffmann. 1912. (50 S.) gr. 8°.

Kind, Aug. Was ist uns Menschen der Gegenwart die Bibel? Ein Vortrag. Heidelberg. Ev. Verlag. 1912. (16 S.) 8°.

Noordtzij, A. De Oud-Testament. Godsopenbaring en het ond-oostersche leven. Rede. Utrecht. G. J. A. Rys. (44 S.) 1912. 8.

Troelstra, A. De organische eenheid van het Oude Testament. Leiden 1912. (39 S.) gr. 8°.

Zeuthen, F. Bibelkritiken. Tildels foranledigat ved Prof. Bangs Skrift »Theolog og Loegmand.« Kjobenhavn. 1912. (38 S.) 8°.

Bibel. Die oder die ganze Hl. Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Neue Ster.-Ausg. Ausg. von der hannoverschen Bibelgesellschaft. Hannover. Hahn. 1912. (VIII, 1136, 351 u. 16 S.) 8.

Die Bibel oder die ganze Hl. Schrift des Alten u. Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Im Auftrage der

deutschen evangel. Kirchenkonferenz durchgeseh. Ausgabe (Ciceroschrift.) 2. Abdr. (XX, 1010, 182, 342, 15 u. 8 S.) Halle. v. Cansteinsche Bibelanstalt. 1912. Lex. 8°.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung m. Budde, Guthe, Hölscher u. a., übers. u. hrsg. von E. Kautzsch. 3. völlig neu bearb., mit Einleitungen u. Erklärungen zu den einzelnen Büchern verseh. Aufl. Register, bearb. von H. Holzinger. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1912. (IV, 143 S.) Lex. 8°.

Textbibel des Alten u. Neuen Testaments in Verbindung m. zahlreichen Fachgelehrten, hrsg. v. Prof. Dr. A. Kautzsch. Das Neue Testament in der Übersetzg. v. D. Carl Weizsäcker. 3. Aufl. (17—24. Taus.) Ausg. A. Altes Testament m. den Apokryphen u. Neues Testament. (VIII, 1139, IV, 212 u. IV, 288 S.) gr. 8. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1912.

Textbibel, Ausg. C. Das Alte Testament ohne die Apokryphen des Alten Testaments. (VIII, 1139 u. 6 S.) gr. 8. Ebd. 1912.

Die **Schriften des Alten Testaments** in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Greßmann, Gunkel, Haller, Schmidt, Stärk u. Volz. 20 Liefg.: Die Anfänge Israels. (Vom 2. Buch Mosis bis Richter.) Von Hugo Greßmann. Göttingen. 1912. S. 1—80. 8°.

Niebergall, Friedr. Praktische Auslegung des Alten Testaments. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche u. Schule. Im Anschluß an »Die Schriften des Alten Testaments« in Auswahl. (In 3 Bdn.) 1. Bd.: Weisheit u. Lyrik. Mit Namen-, Sach- u. Stellenregister. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1912. (VIII, 406. S.) Lex. 8°.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von Josef Bass.

»Wir Juden bedürfen einer großen Selbsterkenntnis und vieler Bescheidenheit, um uns vor Selbstüberhebung zu schützen. Es wird uns so oft gesagt, daß wir der Gegenwart Stempel und Charakter aufgedrückt, daß wir also einen so unermeßlich bedeutenden Eindruck ausgeübt, daß wir, kaum aus den Ghetti entlassen, auf die höchstzivilisierten Länder umgestaltend gewirkt hätten, daß wir es zuletzt selbst glauben müssen. Öffnen wir jedoch irgend ein Buch, lesen wir in irgend einer Zeitung, machen wir irgend einen geselligen Anspruch: so gewahren wir soviel Schmähung, Hohn und Zurücksetzung, daß wir uns sagen müssen: Mit unserem Einfluß, unserer Geltung oder, wie einige sogar sagen, mit unserer Herrschaft muß es doch noch nicht so weit her sein. . . Wenn in 25 Jahren z. B. in Deutschland eine halbe Million einer »fremden Rasse«, die »instinktmäßig zurückgestoßen und verachtet« wird, vierzig (das wurde geschrieben 1877, also jetzt mehr als 60) Millionen Deutscher den »Stempel« wenn auch »teilweise« aufgedrückt haben soll, so muß sie eine wahrhaft gigantische Kraft besitzen und sämtliche Individuen derselben eine influierende Macht ausüben, wie kaum die Priesterkaste im alten Ägypten und Indien!«

»Aber seien wir bescheiden — die Sache liegt ganz anders: man will nur die Fehler und Auswüchse unserer Zeit uns in die Schuhe schieben, während die Vorzüge, die ganze merkwürdige Größe der Gegenwart den Ariern und besonders den »Germanen« vorbehalten

bleiben. Dies ist die ganze Methode, wir möchten sagen, die Intrige unserer Lobpreiser!«

So schrieb der klarsehende Ludwig Philippson[1]) im Jahre 1877 in der noch heute schon ihrer Sprache wegen lesenswerten Besprechung von Hellwalds Kulturgeschichte, und die Verhältnisse sind durchaus dieselben geblieben, nur daß heute zu diesen »Lobrednern« recte Gegnern der Juden nicht zum wenigsten Juden gehören, merkwürdiger Weise jedoch nur sehr junge Juden, die sich in der Beschmutzung des eigenen Nestes nicht genug tun können, um sich ihre literarischen Sporen zu verdienen oder, um das Kind wieder mit seinem richtigen Namen zu benennen, ihren Namen um jeden Preis bekannt, ein Geschäft zu machen, in der ganz richtigen Voraussetzung, daß ihre »Werke«, die das Judentum behandeln, von den Juden aus natürlichem Interesse, von den meisten Nichtjuden als geborenen und, ich weiß kein besseres Wort, dressierten Gegnern gelesen werden würden. Zum Teile kommen sie ja, mögen ihre Bücher auch nur Eintagsfliegen sein, wirklich auf ihre Rechnung, sie oder ihre klugen Verleger.

Es ist eine Tatsache, daß von den überaus zahlreichen Büchern schöngeistiger Art ein unverhältnismäßig großer Teil sich mit den Juden beschäftigt. Dagegen ließe sich nichts sagen, ja es wäre gewissermaßen wirklich schmeichelhaft, insofern es die Wichtigkeit bezeugen würde, die den Juden beigemessen wird. Allein es ist leider doch, wie ich gesagt habe, nur ein ganz gewöhnlicher Geschäftskniff. Unter allen Umständen nämlich, muß man voraussetzen, sollten die Schriftsteller an ihre Aufgabe gehen: erstens sine ira et studio, und zweitens nicht ohne genaue Kenntnis des zu behandelnden Stoffes. Das Betrübliche, ja geradezu Beschämende jedoch ist, daß gerade Juden gegen beide Bedingungen am meisten, und zwar aufs Gröblichste sündigen, daß gerade Juden fast ausnahmslos das

[1]) Gesamm. Abhandl. Bd. II, S. 327 f. Lpz. Gust. Fock 1911.

Giftigste leisten, während Nichtjuden — freilich auch nur rarae aves — sich bemühen unparteiisch zu sein und nicht nur die ja nicht zu leugnenden Fehler und Auswüchse, sondern auch die ebensowenig in Abrede zu stellenden Vorzüge aufzuzeigen. Man sollte ferner denken, daß nachgerade doch die Zeiten vorüber seien, in denen selbst ein Erzähler wie Karl Spindler in seinem noch immer gelesenen Romane »der Jude« Gestalten wie einen Zadok voll unglaublicher äußerer und innerer Häßlichkeit oder einen Ben David von wenigstens vollkommener innerer Vortrefflichkeit darstellen durfte. Haben wir denn ganz umsonst selbst die ganze Epoche des Realismus und Naturalismus in der Literatur miterlebt?

Ich verlange durchaus nicht, daß jeder, der die Judenfrage in einem Romane behandelt, nur von judenfreundlichen Gedanken sich leiten lasse, wie das ja oft verlangt wird und natürlich mit Unrecht verlangt wird. Bei einer solchen Voraussetzung muß mancher Schriftsteller, dem feindselige Absichten fernliegen, falsch beurteilt werden, wie das z. B. von Dr. Max Grünfeld[1]) geschehen ist, der sich sehr abfällig über Raabe ausgesprochen hat, indem er sich allein von der Gestalt des Moses Freudenstein leiten ließ, dessen Charakter doch nach jeder Seite hin wohlbegründet ist.[2]) Dagegen muß ich ihm vollständig beifallen, wenn er[3]) sagt: »Man würde, wenn man es unternähme auszuführen, wie sich insbesondere die neueren deutschen Schriftsteller zu der so viel erörterten Frage über Juden und Judentum stellen, zu merkwürdigen und nicht uninteressanten Folgerungen und zu dem überraschenden Resultate

[1]) In Dr. Blochs Österreich. Wochenschrift Jahrg. XXIII, Nr. 14, S. 223 ff.

[2]) Vgl Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Jud., 54. Jahrg., S. 657—665.

[3]) In Dr. Blochs Öst. Wochenschrift. XXVIII Jahrg., Nr. 33 in dem Aufsatze: »R. H. Bartsch und die Juden«. S. 553.

gelangen, daß die Urteile der modernen, selbst hervorragenden Schriftsteller, soweit sie unser jüdisches Leben betreffen, sehr subjektiv gefärbt sind. Und der Grund dafür liegt darin, weil, wie es scheint, die meisten dieser Dichter und Schriftsteller das Judentum nur aus der Ferne kennen lernen, keine eigene Einsicht in unser Leben, unser eigentliches Milieu nehmen. Auch hier gilt der Satz: Wer das Judentum will verstehen, muß in s e i n e Lande gehen.« Es ist einer der größten Fehler, und er wird fast von Allen begangen, alle Juden über e i n e n Kamm zu scheren; sie werden entweder als ganz schwarz oder als ganz weiß dargestellt. Man vergißt ferner, daß an der außerordentlichen Individualisierung des heutigen Lebens und der heutigen Menschen auch der Jude seinen Anteil hat. E s g i b t n i c h t J u d e n s c h l e c h t h i n, sondern deutsche, englische, französche, polnische usw. Juden. Bleiben wir aber bei deutschen Juden, zu denen ich natürlich auch die deutsch-österreichischen zähle, so zerfallen sie in vielleicht noch zahlreichere Unterabteilungen als ihre andersgläubigen Staatsgenossen. Wir haben östliche und westliche Juden, von welchen die ersten zum großen Teile noch in mittelalterlichen Zuständen und Gedankengängen leben, im ersten Geschlechte selbst dann noch, wenn sie ihre Heimat verlassen haben, ein Umstand, der von Berliner und Wiener Schriftstellern in der Regel vergessen wird. Es gibt Land- und Großstadtjuden. Für die ersten wieder sind die Ghettomauern nur äußerlich gefallen. Sie mit ihren guten und schlechten Eigenschaften zu zeichnen, war Aufgabe der Ghettogeschichten, wie sie mit mehr oder weniger Geschick von Bernstein, Kompert, Kulke u. a. geschrieben worden sind. Von Juden geschrieben sind sie meist einseitig und kämen für meinen Zweck auch dann nicht in Betracht, wenn ich es unternähme, die ganze Frage zu behandeln. Sie erwecken in solchen, die ihre Jugend noch in der kleinen Ghettoge-

meinde verlebt haben, angenehme Erinnerungen; solchen, die das »Kehillahleben« nicht kennen, mögen sie ebenso als Kulturstudien gelten, wie dem Nichtjuden. Man denke an K. E. Franzos und man wird einsehen, daß solche Juden für einen Nichtjuden überhaupt nicht darstellbar sind, wenn man nicht etwa E. Orzesko und Sacher-Masoch ausnehmen will. Bleiben also die Großstadtjuden. Aber diese eben gliedern sich wieder sehr mannichfaltig, und nur einer der von mir betrachteten Schriftsteller, Adolf Dessauer, hat es mit Glück versucht, alle diese verschiedenen Kreise dem Leben nachzubilden. Über der großen Menge Armer, die entweder von Almosen oder gelegentlichem, kärglichem Erwerbe ihr überaus jämmerliches Dasein fristen, erhebt sich eine Schicht kleinbürgerlicher Existenzen, über dieser eine zweite, dünnere, die sich eines größeren oder geringeren sicheren Wohlstandes erfreut und, da es zum Teile Emporkömmlinge sind, krampfhafte Anstrengungen macht, eine Rolle in der Gesellschaft zu spielen, zu diesem Zwecke Gelehrte und Künstler, von Namen natürlich, in ihren »Salons« versammelt und sich, jeder neuen Moderichtung und Modetorheit anschmiegend, vor allem ästhetisch gebärdet. Hier finden sich die Typen, die am meisten Veranlassung zu oft sehr berechtigtem Spott bieten; es sind jene Juden, die sich — nicht alle, aber die Mehrzahl — nun ihres Volkes schämen und den Anderen aufdrängen. Allein sind mutatis mutandis andere Emporkömmlinge in der Regel anders? Höchstens darin, daß sie ihren jungen Wohlstand oder Reichtum mehr irdischen Genüssen widmen. Und zu oberst endlich jene wenig zahlreiche Klasse der Banquiers, Fabrikanten und Millionäre, die in den Augen der Menge und des Pöbels, und dieser faßt, wenn ich ein Wort A. v. Humboldts ein wenig verändert gebrauchen darf, viele Klassen in sich, als die alleinigen Vertreter der Judenschaft gelten. Alle diese verschiedenen Teile, es gibt ihrer vielleicht noch mehr, müßte der Mann kennen, der

sich die Aufgabe stellt, jüdisches Wesen, jüdische Art darzustellen. Ist das aber der Fall? Ich leugne diese Kenntnis. Daß sie ein Graf Sternberg, eine Gräfin Salburg, daß sie die jungen, oft unmündigen Großstadtjuden besitzen, die sie zu schildern versuchen, wird niemand im Ernste behaupten. Kann uns dann das Ergebnis Wunder nehmen? Ich denke, nein! Wir sehen Schatten, Zerrbilder, aber nicht Menschen.

Noch einer der ärgsten Übelstände mag gleich hier erwähnt werden. Eine sehr große Anzahl insbesondere der sehr jungen »Dichter« schreiben den Juden alle möglichen geschlechtlichen Perversitäten zu. Gut! die moderne Literatur schwelgt ja in der Darstellung des Geschlechtlichen, Grobsinnlichen. Freytag und Keller, Raabe und Storm, Heyse und K. F. Meyer haben derartiges nicht nötig, um zur Geltung zu kommen. Weshalb aber gerade die Juden die auserwählten Vertreter dieser Entartungen sein müssen, begreife ich nicht, schon aus dem Grunde nicht, weil die Juden gerade ihrem auch von den Anderen anerkannten, mustergiltigen Familienleben und ihrer geschlechtlichen Sittenreinheit, die beide trotz alledem in der Hauptsache und bei der weitaus überwiegenden Menge der Juden noch immer herrschen, ungeachtet alles Druckes und aller Verfolgungen ihre Erhaltung verdanken. Über diese Beschuldigungen hat mich die größte Empörung ergriffen. Übrigens ist selbst dieser Kniff nicht mehr so ganz neu. Zur Zeit des »Jungen Deutschlands« suchten die neuen »Talente« gleichfalls durch Erregung der Sinnlichkeit auf die Leser zu wirken, und wer erhob seine Stimme dagegen? Neben W. Menzel der Jude Börne. In einem Briefe an Menzel schreibt er[1]): »Ich teile ganz Ihren Abscheu vor solchen sittenlosen und glaubensschändrischen Schriften, aber ich gestehe, daß dieser Abscheu auf die Person des Verfassers nicht überging. Wenn

[1]) Paris, 12. Nov. 1835. M. Holzmann, L. Börne S. 329; Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin 1907. Briefe an W. Menzel, S. 13.

G. (Gutzkow) und W. (Wienbarg) den Deutschen Voltaires Exkremente auftischen wollen, fürchte ich nicht, daß sie viele Gäste bekommen werden.«

Wenn ich nun daran gehe, eine größere Anzahl von »Judenromanen« aus dem letzten Jahrzehnt zu untersuchen, so schicke ich vor allem voraus, daß ich eigentliche literarische Kritik nur nebenbei zu üben gedenke. Ihre Komposition, ihre Technik und ihr Stil sind mir ebenso Nebensache, wie den Verfassern selbst ja auch. Unbeeinflußt von der landläufigen, lobhudelnden Kritik, will ich die Arbeiten betrachten, nicht mit allgemeinen, hochtrabenden Redensarten; die Verfasser selbst sollen sich richten und ich kann versichern, daß die Belegstellen nicht ad usum delphini zugerichtet sind. Ich brauche ja keinen Zunftgeist walten zu lassen, da ich der Zunft nicht angehöre und keiner Gegendienste bedarf. Mich, ich vermeide mit guter Absicht den pluralis majestaticus, wenn ich auch vielen aus der Seele zu sprechen hoffe, mich läßt es gleichgiltig, daß fast jeder dieser Romane bei seinem Erscheinen von der Tageskritik, über deren Wert ich mich nicht aussprechen will, in den Himmel gehoben wird, daß nach ihr jedes neue Buch ein neues Meisterwerk, jeder neue Autor ein neuer Stern am literarischen Himmel ist. Ob die Herren Kritiker die von ihnen besprochenen Bücher auch gelesen haben, bezweifle ich. Ich habe sie leider gelesen — leider, da sie mit wenigen Ausnahmen in jeder Beziehung wertlos sind. Ich habe mich des Weiteren bemüht, mich alles Persönlichen zu enthalten; wo das etwa nicht geschehen ist, hat »die Entrüstung den Vers gemacht«. Die behandelten Romane verteilen sich fast gleichmäßig auf christliche und jüdische Schriftsteller und wenn sie nicht nach bestimmten Gefühlspunkten, wie etwa: Taufe, Mischehe, Zionismus usw. angeordnet sind, so ist das absichtlich geschehen, weil eben diese und andere Fragen sich oft so kreuzen, daß eine Ordnung sich schwer oder gar nicht hätte durchführen lassen.

I.

Darstellung der Juden bei Michaelis Karin.

Rachel von Michaelis Karin. Ein Ghettoroman. Deutsch von Math. Mann. Concordia, Deutsche Verlagsanstalt, Berlin O. J. (1910.) 246 S. Die Verfasserin ist allerdings eine Dänin. Da sie aber durch ihren Roman: »Das gefährliche Alter« besonders in Deutschland das größte Aufsehen, wenn auch in wenig rühmlicher Weise erregt hat und »Rachel« sich bemüht, dieses Aufsehen in ebenso wenig rühmlicher Weise fortzusetzen, da er ferner in mancher Beziehung typisch ist, so mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn auch er herangezogen wird. Um es vorweg zu nehmen, »Rachel« ist trotz Namen und Untertitel gar kein Ghettoroman und beides, Haupt- und Untertitel, ich sage es mit voller Absicht, nur ein Köder, berechnet in erster Linie auf die Juden, die ja meist die besten Bücherkäufer sind. Nur die Einleitung spielt im Amsterdamer Judenviertel, der Schauplatz könnte ebensowohl anderswo liegen.

Ein Jude, Simon Jumaison (!), sitzt am Fenster, verzehrt sein mit Knoblauch eingeriebenes Brod, dazu saure grüne Gurken, beides offenbar Nationalspeisen von Mizraims Zeiten her und schwatzt mit sich selber über die Geschäfte des Tages. Er läßt sich, bloß um die Weiber loszuwerden, wenn sie um ein altes Kleidungsstück oder ein elendes Stück Hausrat feilschen, gutwillig übers Ohr hauen. Nur am Sabbath gönnt er sich »Kohlsuppe mit Graupen und gelben Wurzeln, eine höchst angenehme Speise«. Licht zu sparen, geht er früh zu Bett. Vor allem also der leibhaftige, jüdische Geizhals. Dabei ist Simon noch jung, aber häßlich, selbstverständlich im Besitze von gut ausgebildeten Plattfüßen, in den Augen der Naturalisten und Realisten ein unumgängliches Charakteristikum des echten Juden. Eine pfeifende Stimme und eine Hasenscharte vollenden das

schöne Bild. Um Kinder, gesunde Kinder zu bekommen, will er heiraten. Das gelingt ihm aus verschiedenen Gründen nicht, die Häßlichkeit allein wäre bei einem Juden ja kein Hindernis. So geht er allmorgendlich über den Lumpenmarkt, wühlt mit dem Stock in den verschiedenen Haufen und schließt kleine, geizige Geschäfte mit den alten leckäugigen Glaubensgenossen ab, die zwischen den Lumpen sitzen, als seien sie daraus emporgewachsen. Infolge eines Traumes, der ihm versprochen hat, daß er am folgenden Morgen dem Glücke begegnen werde, läuft er den ganzen Tag, ohne ein Geschäft zu machen, umher, bereut das aber zuletzt doch und beschließt, um die verlorene Zeit einzubringen, an den beiden nächsten Feiertagen auf den Genuß seiner Kohlsuppe zu verzichten. So kommt er, der fromme Jude, gegen Abend, man denke nur, auf — den Christenfriedhof. Hier scheucht er eine Frau auf, die bei seinem Anblick nicht etwa vor seiner Häßlichkeit, sondern, weil sonst die tiefsinnige Geschichte nicht möglich wäre, entflieht und ein Bündel zurückläßt, in dem er einen Säugling findet, den er, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, nach Hause mitnimmt. Zur Erhöhung der Naturwahrheit ist es Freitag Abend, an dem besonders die Juden Christenfriedhöfe besuchen. Am Freitag Abend sind auch die Ghettogassen bis zum Gedränge angefüllt mit rufenden und schreienden Menschen. »Im Schein der schwälenden Lampen, die die Verkäufer an Stangen über ihren Karren oder Tischen aufgehängt hatten, sah er Hunderte von Armen und Händen, die wie Drohungen in der Luft herumfochten. Auf den Karren lagen Fische und Obst und Gemüse in Haufen. Am durchdringendsten war der Geruch von Zwiebeln und Fischen, die in großen Kesseln in Fett gekocht mit großen Kellen aufgefüllt wurden. Unter den Kessel lohte das Feuer«. Alles am Freitag Abend! Simon war an diesen Lärm und diese Erregung gewöhnt, die dem Sabbathfrieden vorangingen. Auf dem Heimwege durch

die Diamantenschleifergasse denkt er an die Steine, »deren Anschauen allein eine Wonne war, die man wohl mit der Wonne vergleichen konnte, mit der Moses in das gelobte Land hineinsah. (Das ist doch ein unvergleichlicher Vergleich!)... Und Simons Augen wurden (in der Dämmerung natürlich) grau und schmal bei dem Gedanken an den kleinen Lederbeutel, den er am bloßen Leibe trug und der Strahlen von Hitze unter der Haut verbreitete (!) und er seufzte«. »Hätte er ein Weib, er würde sie alle fassen lassen und ihr den Schatz als Darlehen reichen (!), denn auch sein Vater hat es so mit der Mutter gehalten und die Ringe und Ketten unmittelbar nach ihrem Tode von ihren Fingern und dem Halse (wo wieder bekanntlich sterbende Jüdinnen alle, alle, Ketten tragen) gelöst und während er bei der Leiche betete, die Steine aus der Fassung gebrochen und in den Beutel genäht, den wieder Simon von der Lende (?) des Vaters gelöst und trug sie nun an der seinen«. Man muß zugeben, daß das ganz realistisch ist und daß die »Dichterin« die tiefsten Kenntnisse von dem Gemüts- und Seelenleben der Juden besitzt. Würde sie sonst einen Ghettoroman schreiben? Unter diesen zarten Gedanken also schleicht der gute Simon in das Haus. »Der Dunst von Zwiebeln und kochendem Weißkohl umhüllt ihn«. Die armen gutmütigen Judenweiber nähren das Kind an ihren Brüsten.

Und das war das Glück, das er gefunden hat. Mit wahrer Affenliebe (auch das stimmt ganz zu dem Charakter) er- und verzieht er den Findling. Leider hat Rachel (so wird die Kleine genannt) durchaus keine Neigung zu Kohlsuppe, und diese instinktmäßige, angestammte Abneigung erstreckt sich leider auch auf den Geruch von Knoblauch, den sie gleichfalls nicht ausstehen kann. Der mitleidige Leser male sich die Qualen des armen Simon aus, der seine Ideale so verschmäht sieht. Aber was tut nicht alles die Liebe eines schmutzigen, geizigen Juden zu einem ge-

fundenen Christenkinde, wenn es sich darum handelt, einer geschmackvollen, erfindungsreichen Dame in ihren Nöten zu helfen? »Er dachte daran auch dieses Leibgericht aufzugeben; wenn er aber mehrere Tage den Geschmack von Zwiebeln (und Knoblauch? und Kohlsuppe?) entbehrt hatte, ward ihm elend und flau, wie nach langem Fasten und so endete es denn damit, daß er nicht nur sein Brot damit einrieb, sondern mit einem ganzen Haufen von Zwiebeln unter der Zunge umherging.« Zum Glücke, und damit die feinfühlige, ja nur die reine Natur darstellende »Dichterin« nicht als ganz von aller Vernunft verlassen erscheine, hat der liebe Gott unsern lieblichen Simon offenbar mit einer besonders großen Zunge und einer noch größeren Mundhöhle begabt. Aber weiter! Auch über dem ganzen (jüdischen) Stadtteil liegt gleich einem heißen Athem der Knoblauchgeruch. Da nun jedoch, wie gesagt, Rachel diese odeurs partout nicht mag, so erhandelt Simon um teures Gold einen Flakon mit — verdünntem Rosenöl. Und eines Tages gibt er der Versuchung nach, ihr, da sie (die Christin!) blanke Gegenstände liebte, die glänzenden Steine zu zeigen, »die sonst wohl verwahrt in dem Lederbeutel an seiner Lende ruhten,« und er muß es dann wiederholt getan haben, denn einmal verschluckt sie aus Mutwillen einen der Steine. »Für den Stein hätte er ein Haus kaufen können und noch viel mehr, für den Stein hätte er viele Jahre lang wie ein König (wahrscheinlich von recht viel Knoblauch und Zwiebeln) leben können. Noch mehr quält ihn die Angst, daß der Diamant ihr schaden könne.« Beiläufig gesagt ist diese Furcht unbegründet; Rachel trägt ihn ihr Leben lang im Magen mit sich herum.

Doch genug von all diesen anmutigen Dingen. Das Kind wächst heran, ohne daß Simon es je berühren, geschweige liebkosen darf. Er kauft ihr feine Wäsche und schöne Kleider, sie wird nicht dankbarer. Dann besucht sie die Schule. »Sie stopfte sich Watte in die Nasen-

löcher und auf die Watte hatte sie von dem wohlriechenden Wasser geträufelt, das Simon für sie kaufte. Sie hüllte das Kleid fest um ihre Glieder, um nur nicht die anderen (jüdischen) Kinder zu berühren.« Aus der Schule holt sie der Pflegevater ab, und es freute ihn von der »Behändigkeit ihres Verstandes« zu hören; es ist nicht der einzige Gewinn, den ihr das Ghetto bringt. Mit 14 Jahren besucht sie täglich eine Bilderausstellung. Einer der jungen Maler nahm sie mit in sein Atelier. »Rachel lag nackend auf einem Tigerfell und ließ sich malen. Es war Stille in ihrem Blut, obwohl der Maler ihr Gefallen erregt hatte. Aber die Klugheit, die ihr der Aufenthalt im Ghetto eingeflößt hatte, behielt die Übermacht, und aus Berechnung blieb sie keusch.« Da haben wirs also. Die Christin, die sich sonst so ablehnend gegen das jüdische Wesen, wie es sich im Kopfe der sinnigen Frau Michaelis spiegelt, verhält, wird just inbezug auf das Schlechte verjudet. »Es war ihre Absicht, sich, wenn die Zeit gekommen war, demjenigen zu verkaufen, der am meisten bot.« Aber diese Klugheit, die ihr der Aufenthalt im Ghetto eingeflößt hatte, hindert sie nicht, sich in Ägypten von einem Eseltreiber — schänden zu lassen. »Er war zwanzig und ich achtzehn Jahre alt« erzählt ruhig diese kühle Person, die sich den Meistbietenden hatte verkaufen wollen. Sie kann eben auch anders; es bleibt nur unklar, ob der Vorgang mehr dem christlichen Blute oder dem Einflusse des Ghettos zuzuschreiben ist. Und Simon? Er gewährt ihr alles, nur den Stadtteil seiner Väter zu verlassen kann sie ihn, der ihr sonst nicht das geringste Hindernis in den Weg legt, nicht bewegen. Damit endet die 21 Seiten einnehmende Einleitung des 246 Seiten zählenden Buches und — zugleich der Ghettoroman. Uns geht die fernere Geschichte der lieben Pflanze eigentlich wenig mehr an; alles Folgende spielt in — Wales und einer englischen Hafenstadt, wo wir Fräulein Rachel als Hausgenossin eines Herrn van Grooten finden, dessen

Gattin bald nach der Adoption Rachels gestorben war. Von Juden und Ghetto ist nicht mehr die Rede. Van Grooten umgibt unsere Heldin mit dem ausgesuchtesten Luxus, er empfindet eine leidenschaftliche, wenngleich hoffnungslose Liebe zu ihr. In Wales begegnet uns auch Simon wieder und nicht lieblicher als vorher, ja er stinkt jetzt schlimmer als ein Aas nach Knoblauch und Weißkohl. Jedermann weiß doch, daß Äser nach Knoblauch und Weißkohl stinken, oder sollte diese ebenso appetitliche wie naturwissenschaftliche Beobachtung sich auf unsere geschmackvolle Schriftstellerin beschränken? Simon handelt, wenn er nicht das Haus Rachels beobachtet, natürlich mit alten Sachen und ist immer in eine Art Kaftan mit weiten Ärmeln und einem Gurt um den Leib gekleidet, wieder offenbar die Nationaltracht der holländischen Juden. Er verschwindet zwar bald, taucht aber noch einmal am Hafen auf. Da man es schwerlich ahnt zu welchem Zweck, so muß ich es wohl verraten. Ein Schiff aus Alexandrien nämlich löscht Zwiebeln und — Baumwolle. Hier sitzt er nun auf dem niedrigen Bollwerk »sicher einzig und allein, um diesen (welchen?) allen andern so widerlichen Geruch einzuatmen.« Zu Hause klagt er sich an, Rachel die Begierde nach Gold gelehrt zu haben, wovon übrigens niemals die Rede war. Gleichwohl läßt er ihr den Beutel mit den Diamanten übergeben, er selbst wird eines Tages im Hafen als Leiche gefunden. »Simon Jumaisohn,« sagt dankbar Rachel bei der Nachricht hievon, »war gewiß, was ihr Anderen unter einem braven Mann versteht. Mich ging er nichts an — tot oder lebend, so wenig wie diese Seine« und sie, die im Ghetto den Reichtum lieben gelernt hat, wirft die kostbaren Diamanten ins Wasser. Nun ja, sie schuldete Simon nichts; da er ihr den einzigen Liebesdienst, um den sie ihn gebeten, versagt hatte, nämlich den wie wir erraten müssen, van Grooten, von dem sie sich befreien will, zu ermorden. Dieser und Hookes aber, der

wichtigste ihrer Verehrer, den sie allein liebt, weil er stark und rücksichtslos ist, sind schwerlich Juden, da sie nicht nach Knoblauch und Zwiebeln stinken. Ohne eigentlichen Schluß endet das Buch, das getränkt ist von unnatürlicher, versteckter, glühender Sinnlichkeit und von Sadismus, wie höchst merkwürdiger Weise sehr viele dieser Judenromane, als ob die Juden hauptsächlich aus Sinnlichkeit beständen. Das Buch ist auf sehr tief stehende Leser berechnet; es ist gänzlich wertlos, und ich habe es in den Kreis meiner Betrachtungen gezogen, um gleich an dem ersten Beispiele zu zeigen, wie sich manche Schriftsteller die Juden vorstellen.

II.

Darstellung der Juden bei Jakob Wassermann.

Wenn ich an dieses Machwerk gleich Jakob Wassermann anschließe, so ist der Sprung keineswegs so kühn, als er scheinen mag, denn beiden gemeinsam ist die erschütternde Naturwahrheit, die völlige, absichtliche Schmähung der Juden, beiden die gänzliche Unkenntnis des Volkes, trotzdem daß Wassermann von Geburt selbst ein Jude ist. Sein immerhin berühmter Name wird es rechtfertigen, wenn ich auf »Die Juden von Zirndorf (neubearbeitete Ausgabe, Fischer, Berlin 1906, 354 S.) näher eingehe. Er ist typisch für die Judenromane moderner Juden, die ihre Objektivität zeigen wollen. Der Roman wurde geschrieben 1897 im Alter von 24 Jahren, lies: 24 Jahren, und das darf, wenn man nachsichtig sein will, als einzige Entschuldigung gelten. Gewidmet ist er »dem Andenken meines Vaters«, meinem Empfinden nach eine Lästerung. Hören wir vor allem einen der oben gekennzeichneten Kritiker! »Kaum je hat ein jüdischer Poet seinen Glaubensgenossen und über das Judentum der Gegenwart überhaupt schärfere und zutreffendere Worte gesagt, als Wassermann in diesem Buche . . . Dennoch

beweist der Dichter sowohl in der reichen Fülle feingezeichneter Charaktere als im Gange der Handlung die vollkommenste Objektivität.« So zu lesen in der Neuen Züricher Zeitung, deren Kritiker das Judentum wohl aus eigener Anschauung so genau kennt, um dieses Urteil mit Fug abgeben zu können. Wie es mit den zutreffenden Worten, den feingezeichneten Charakteren und der vollkommensten Objektivität aussieht, werden wir im Verfolge sehen.

Zweiundneunzig Seiten, ein Viertel des Buches entfallen auf das »Vorspiel«, das die Wirkung des Auftretens von Sabbatai Zewi in Fürth schildert und mit dem Übrigen in keinem anderen Zusammenhange steht, als daß der Held der eigentlichen Geschichte, die am Ende des vorigen Jahrhunderts spielt, von der Tochter des Maier Nathan abstammt, die sich aus Sinnlichkeit einem christlichen Studenten hingegeben hat und daß infolge der Auswanderung der Fürther Juden Zionsdorf, nachher Zirndorf entstand.

Dieses Vorspiel nun beginnt mit dem Oktober 1665, dem Kirchweihfest. Auf ihm erscheint ein alter Jude und blickt finster und forschend in das heitere Getümmel. Sein Gesicht war von grünlich-weißer (?) Färbung, ein wenig später ist es schon gelb. Ein roter Bart floß mager um Kinn und Wangen. Der rote Bart ist ein altes und daher nicht eben originelles Accidens der Juden; es stammt von Judas Ischariot und wird daher ebensowohl vom alten Spindler z. B., wie vom jungen Wassermann und anderen, wie wir sehen werden, verwendet. Nun kommen die Augen daran. Es sind »Judenaugen: voll Haß, voll Unfrieden, voll von unbestimmtem Flehen, von einer gedrückten Innigkeit, bald in Leidenschaft flackernd, bald in Schwermut alle Glut verlierend, die Augen des gehetzten Tieres, das angstvoll und kraftlos die Blicke dem Verfolger zuwendet oder in bebender Sehnsucht hinausstarrt in das Land der Freiheit«. Das ist mit Verlaub gedankenlose Phrase und

verdichteter Schwulst. Dieser Jude, Zacharias Naar[1]), nun tritt gleich darauf mitten in das Gewühl der Kirmesfeiernden (der Verfolger nota bene, siehe gehetztes Tier) und schreitet mit langflatterndem Kaftan auf ein Mädchen zu, ein Judenmädchen Zirle, das eben mit klagender Stimme ein etwas freies Lied vorgetragen hat, und fordert sie unvermittelt auf, ihn um die Mitternacht des nächsten Vollmonds zu treffen, er verkünde den Messias. Beiläufig gesagt, hat sich Sabbatai Zewi, nach Graetz[2]) im September 1665, zum Messias ausrufen lassen und die Nachricht davon dürfte kaum so früh nach Amsterdam, woher Naar der Geschichte nach gekommen sein muß, und dann durch ihn nach Fürth gelangt sein. Zacharias geht hierauf zum Tempel der Juden. Dort war noch Gottesdienst, denn es war Vorabend des Versöhnungsfestes. Frage: Erstens, befindet sich ein frommer Jude des 17. Jahrhunderts an diesem Vorabend im Freien beim Kirchweihfest? Und zweitens, fiel der Versöhnungstag damals in den Anfang des Oktober? Das erste sei immerhin möglich, wenn auch ganz und gar unwahrscheinlich, das zweite ist bestimmt falsch. 1665 fiel der Vorabend dieses größten jüdischen Festes auf den 18. September. Doch derartiges darf uns keineswegs Wunder nehmen, wir werden noch andere Beweise von Wassermanns Kenntnis des jüdischen, aber auch des christlichen Kalenders kennen lernen, nicht minder, wie von seinem »tiefen Eindringen in die Sitten, Gebräuche und Gefühle seiner Glaubensgenossen«, um das Wort seines Kritikers zu benutzen. Nach Beendigung des Gottesdienstes schreitet Zacharias zum Altar und erzählt in prophetischem Tone von Sabbatai Zewi, von dem eine dunkle Kunde bereits auch nach

[1]) Man hat mir gesagt, daß Wassermann ernste Studien zu seinem Buche gemacht habe. Möglich. Bei Graetz X³, 104, 205, 215, 225 heißt dieser Jude Isaak mit Vornamen.

[2]) Nach Graetz X³, S. 434, N. 3 hat er am 14 Dez 1665 sich als Messias erklären lassen, im Texte allerdings schon am jüdischen Neujahr dieses Jahres, das auf den 10. Sept. 1665 fiel.

Franken gedrungen ist. Die Juden von Fürth sind wie von einem ergreifenden Zauber umschlungen und die Christen (diese wohl erst später? nicht?) waren verwundert über ihr aufgeregtes Wesen. Gegen neun Uhr kommt ein staubbedeckter Bote aus Nürnberg (wohlgemerkt am Jom Kippur!) mit einem Schreiben des berühmten Samuel Primo, eines Jüngers Sabbatais. Samuel Primo lebte, wieder beiläufig, in Jerusalem. Das Schreiben nimmt der Chassan in Empfang und liest es sogleich vor. Wo bleibt der Gemeindevorstand? Die Verzückung wächst. In Fürth nun lebt ein Mann, Maier Knöcker (das soll auf jüdisch heißen »der Stammler«) »der Nathan«; seine Frau heißt Thelsela[1]). Er allein bleibt nüchtern und kalt inmitten des allgemeinen Rausches und fürchtet nur für sein Geld. Er hat eine Tochter. »Sie war nicht gerade schön, aber sie hatte die üppigen Formen und die äußerliche (!) Leidenschaft der jüdischen Weiber, und in ihren Augen war etwas dumpf Sinnliches (auch äußerlich?), das die Männer zu ihr trieb. (Die Juden des 17. Jahrh!) Rachel hatte nun vor langem ein Liebesverhältnis mit einem christlichen Studiosus aus Erlangen und war (wohl aus äußerlicher Leidenschaft?) in dessen Armen gefallen«. Schwanger, findet sie endlich durch angeborene Schlauheit einen Ausweg, ihre Schande zu verbergen. Der Geliebte schleicht nämlich auf ihren Rat in die Wohnung und ruft mit verstellter Stimme: »Boruch ado (!) adonai elohim (!!)! Eure Tochter, die eine Jungfrau ist, hat eine Tochter in ihrem Leib empfangen, die wird eine Braut sein dem Erlöser des Volkes Israel, dem Messias zu Smyrna«. Und das glaubt auch der nüchterne, kalte Maier Nathan, wie er diesmal heißt[2]).

[1]) Das ist im besten Falle ein stilisierter Name. Wahrscheinlich ist es Tölzel aus Tolza, Dolza. S. Zunz, Namen der Juden, S. 73. Mit dem Namen Thuratara weiß ich gar nichts anzufangen.

[2]) S. einige solche Geschichtchen bei Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, I, 411 ff.

Rachel jedoch (sie gehört ebenfalls zu der reichen Fülle feingezeichneter Charaktere) empfindet Gewissensbisse. Und wie äußern sich diese? »Sie haßt Vater und Mutter, die bleichen, gebetseifrigen, jüdischen Männer, ihre gefräßigen, schwatzhaften Weiber, die altklugen Knaben, die frühreifen Mädchen, die kindischen, fanatischen Greise. Alle schienen ihr verächtlich und unrein«, ihr, der Gefallenen, der Betrügerin, mit der äußerlichen Leidenschaft der jüdischen Weiber. Das ist sicherlich sehr fein gezeichnet. Ob aber selbst trotz der sabbataischen Schwärmerei Auftritte, wie sie der vollkommen objektive Wassermann schildert, in einem jüdischen Ghetto des 17. Jahrhunderts möglich seien, bezweifle ich. Vielleicht gehören sie zu den geschlechtlichen Stimulantien, deren sich die modernen Schriftsteller so oft und so gern bedienen. Da laufen junge jüdische Mädchen mit entblößten Brüsten und mit Augen, die von übermäßigem Weingenusse glühen, in den Gassen umher, da wirft bei einem Mahle im Hause des Oberrabbi, wo fünfzig Männer und Frauen versammelt sind, der Rabbi als erster die Kleider von sich und reißt dann der schönen Esther Fränkel (?) das Gewand vom Leibe. »Ihre Lippen küßten sich, wie zwei Ertrinkende hielten sie sich umschlungen und nahezu nackt (vgl. weiter unten) schwangen sie sich in einem orgiastischen Tanz umher . . . Männer, die schon an der Schwelle des Greisenalters standen (der Oberrabbi selbst war offenbar noch jung) geberdeten sich wie Faune, Weiber mit grauen Haaren gaben sich beklagenswerter Verirrung hin. Die Thelsela Knöcker trank, fast ohne auszusetzen, schwere Burgunderweine (warum nicht Champagner?) . . . Es waren junge Mädchen da, die sich einer rasenden Liebesgier (mit der äußerlichen Leidenschaft der jüdischen Weiber natürlich) überließen, als wollten sie damit die Jahre der Entbehrung in ihrem Gedächtnis verwischen. Manche sahen aus wie Furien, die lechzend von Lust zu Lust wanken und sich schamlos in finsteren Lastern (und

das in der großen Gesellschaft!) begruben. Geschrei, Ächzen und schrilles Johlen herrschten und eine scheußliche Musik wurde ausgeübt von fünf betrunkenen Musikanten«. Ja sie leckten und schlürften sogar das halbgeronnene Blut[1]) vom Boden auf, das einer Wunde entströmte, die sich Michel Chased (!), der Chassan (lies: Chasan), in verzücktem Wahnsinn selbst beigebracht hatte. Und einige Tage später kommt während einer symbolischen Hochzeit die schwarze Noëmi mit ihrer Freundin nackt die Gasse heruntergelaufen und trotz der frischen Herbstluft scheinen die Körper heiß zu sein von Tanz und Ausschweifung. »Säuglinge schrieen umsonst nach der Mutterbrust und starben bald«. Alles das aber ist, wenn es auch »Tage des Wahnsinns« waren, kaum möglich. Auch Zirle ist sehr abgehärtet. »Nur mit einem Hemd bekleidet stand sie da und schien doch nicht zu frieren. Wer sie so gewahrte, mußte im Innern jedes Leid mitfühlen, das sie bedrückte. Aber (wie fein gezeichnet!) es war etwas Listiges in ihrem Schmerz und etwas Begehrliches in ihren klagenden Augen«. Sie war ein polnisches Judenkind und wurde gezwungen, Christin zu werden. »Aber wenn ich gleich Christengebete unter Christen sagte, ich vergaß nichts, ein Jude vergißt nichts!« Außer, möchte ich bemerken, wenn er Wassermann z. B. heißt, denn dann vergißt er gar Vieles, und er muß wohl, da er unter anderem seine jüdische Abstammung vergessen hat, einen »ehrwürdigen christlichen Gelehrten« über den Sturm der Zeit sagen lassen: »Der Jud ist ein tolles Tier. So ihr ihn aus dem Käfig laßt, frißt er euch mit Stumpf und Stiel. So er aber im Käfig bleibt, ist er zahm wie ein Hund. Viel Verstand hat der Jud, und er ist wie ein Blindschleich. So du ihn entzwei hackst, kriechen zwei hinweg«. Ein noch so arger Judenfeind könnte auch keine giftigere Äußerung anführen, deren Nutzanwendung auf die Gegenwart so nahe liegt und die überdies gar nicht in den Zusammen-

[1]) S. 3. B. Mos. 7. Kap., 26 u. 27.

hang hineingehört. Diese Zirle in Fürth ist aber dem Ganzen nach keine andere, als die schöne Messiasfrau Sarah, über deren merkwürdiges Leben man das Nähere bei Graetz X[3] 195 f. lesen kann.

Bevor ich jedoch fortfahre, muß ich mein Urteil über die genaue Kenntnis Wassermanns vom jüdischen und christlichen Kalender (S. o. S. 656) belegen. Der Jom Kippur des Jahres 1665 fiel also auf Sonnabend, den 19. September. Nach dem Feste vergehen 2 Tage, dann wieder »mehrere« Tage, dann ist der Tag Dionysius, nach dem katholischen und protestantischen Kalender, der 9. Oktober. Gut! Dann aber ist Freitag Serapion. Nun fiel aber dieser 9. Oktober 1665 auf einen Freitag, demnach kann der folgende Tag Serapion nicht Freitag sein. Aber welcher Serapion ist gemeint? Stadlers großer Heiligenkalender zählt 29 Heilige dieses Namens auf und davon fällt nur einer in den Oktober und zwar auf den — 30. Oktober, der allerdings 1665 auch ein Freitag war. Wie stimmt also die ganze Rechnung? Gar nicht. Das Schönste ist folgendes: Der 4. November ist vorüber und — das Laubhüttenfest ist unbeachtet herangekommen (S. 62). Aber leider kann, wie kaum erst gesagt werden muß, dieses schöne Fest vorläufig nie in den November fallen, und 1665 fiel es, wie wir gesehen haben, auf den 24. September. Ein Druckfehler ist es nicht, da nach Wassermann eben der Jom Kippur anfangs Oktober war, und Allerseelen vorüber ist. Die Kenntnisse des Juden Wassermann, der seinen Glaubensgenossen so »Scharfes und Zutreffendes und dabei mit vollkommenster Objektivität« sagt, erstrecken sich aber auch auf Sprache, Sitten und Gebräuche seines Volkes. Auf die Sprache: Daß ein »Talmud (?) Ketuboth« für ein »Traktat Kethubboth« erscheint, könnte ja wirklich ein Druckfehler sein, wenn nicht auch ein Talmud (!) Taanit angeführt würde, und zwar bei folgender für den Laien von größter Sachkenntnis zeugenden Gelegenheit. Rachel nämlich fällt plötzlich, sie weiß nicht

warum (wir auch nicht!), ein Vers (!) aus diesem Talmud ein (S. 66) Als ob die Judenmädchen, wenigstens des 17. Jahrhunderts, den Talmud so gut gekannt und zitiert hätten, wie wir etwa unsere Klassiker oder den Büchmann! Nun war aber den Jüdinnen geradezu verboten, den Talmud, also auch die einzelnen Traktate, wie der Schriftsteller hätte schreiben sollen, zu lernen. Niemand, selbst Wasserman nicht, ist verpflichtet den Talmud zu kennen, dann aber lasse man das Geflunker mit einer angeblichen Kenntnis, die keiner verlangt. Auch zur Kenntnis des Hebräischen ist man nicht verpflichtet. Wenn man aber, und gar als Jude, hebräische Worte verwendet, so muß es richtig geschehen. Dann wird man nicht sagen: Chased statt Chassid, Chassan = Bräutigam für Chasan = Vorbeter, mein Jaleth für mein Jeled, boruch ado adonai elohim, und man wird nicht, wie der Jude Elieser, aus dem Buche Simchas chamefesch »Seelenfreude« lesen. Ich würde wahrlich derlei Kleinigkeiten einem Romanschriftsteller nicht aufmutzen, wenn er nicht den Anspruch erhöbe, Juden und Judentum aus eigener Kenntnis und »zutreffend und objektiv« darzustellen und damit bei solchen, die nicht prüfen können oder wollen, unverbesserlichen Schaden anstiftete, denn »aus den Juden von Zirndorf tönt deutlich der Schmerzensschrei des weich empfindenden modernen Juden heraus«, erklärt E. v. Wolzogen[1]), dem das historische »Vorspiel« mit einer der Höhepunkte im Schaffen Wassermanns bezeichnet. Das aber darf nicht unwidersprochen bleiben.

Über die Sitten ist schon Einiges gesagt worden. Wir finden aber auch Namen wie Maier der (!) Nathan, Esther Fränkel, Nachmann Sandel Mahler u. a. Meines Wissens haben die Juden erst sehr spät Familiennamen angenommen oder annehmen müssen. »Chajim Chaim« Rappaport sollen gar zwei verschiedene Vornamen sein. Nebenbei sei noch bemerkt, daß Jakob Sasportas, der eifrigste Gegner der sab-

[1]) Im literar. Echo 1906.

bataischen Schwärmerei, damals nicht, richtiger überhaupt nie, in Worms, sondern in Hamburg lebte.

Kehren wir nun zur Geschichte zurück! Man beschließt, gleich den Juden von Frankfurt, Worms und Mainz, nach Zion aufzubrechen. Gegen 2 Uhr (Nachts) des 4. Nov. ruft das Schofar die Juden in den Tempelhof. Das ist natürlich seit der Wüstenwanderung die übliche Art, die Juden zusammenzurufen. »Hier war kein Vaterland für sie und konnte es auch niemals (!) werden, wie sich auch die Zeiten wandeln mochten«. So spricht ein Jude des 19. Jahrhunderts und liefert damit den Gegnern erwünschte Waffen. Aber ein anderer, freilich älterer und bedeutenderer Jude als unser Schriftsteller, Ludwig Börne, war einer anderen Meinung, denn er schreibt am 7. Februar 1832 im 74. Pariser Brief: »Ich wäre ja nicht wert, das Licht der Sonne zu genießen, wenn ich die große Gnade, die mir Gott erzeigt, mich zugleich ein Deutscher und ein Jude werden zu lassen, mit schnödem Murren bezahlte — wegen eines Spottes, den ich immer verachtet wegen Leiden, die ich längst verschmerzt. Nein, ich weiß das unverdiente Glück zu schätzen, zugleich ein Deutscher und ein Jude zu sein, nach allen Tugenden der Deutschen streben zu können, und doch keinen ihrer Fehler zu teilen«. Aber die feindliche Gesinnung der Fürther gegen die Juden ist im Wachsen, und Joh. Christian Wagenseil, der berühmte Gelehrte, schürt die stille Gährung zu offener Flamme. Hat doch sein Sohn aus Liebe zu Zirle — »ihr Wesen war nicht keusch, wer ihr gefiel, dem ergab sie sich, oft mehr aus Mitleid als aus Begierde« — das Christentum abgeschworen und ist ein Anhänger Sabbatais geworden. Leider entspricht das, was die Gesinnung des Vaters betrifft, nicht ganz der geschichtlichen Wahrheit: Wagenseil war den Juden woh'wollend gesinnt. Er bemerkt mit vielem Nachdruck, daß er es dreifach unrecht und unrichtig fände, die Juden zu sengen, zu brennen oder

sie aller Güter zu berauben oder mit Weib und Kind aus dem Lande zu verjagen. Es sei höchst grausam, daß man in Deutschland und einigen anderen Ländern die Kinder wider ihren Willen taufe und sie mit Gewalt zur Christuslehre zwinge. Auch die Drangsale und Beschimpfungen, die ihnen vom christlichen Pöbel angetan werden, seien keineswegs zu billigen, wie z. B., daß man sie zwinge: »Christus ist erstanden« zu sprechen, sie mit harten Schlägen traktiere, auf den Gassen mit Kot und Steinen bewerfe und sie nicht sicher gehen lasse. Wagenseil verfaßte eine eigene Schrift, um die entsetzliche Unwahrheit, daß die Juden Christenblut gebrauchen, in das hellste Licht zu setzen. Um dieser so warm für die Juden sprechenden Schrift willen sollte man ihm seine anderweitigen Albernheiten verzeihen. Wagenseil zeigte sich voll Entrüstung gegen die entsetzliche Lüge usw.[1]

»Der Zug der wandernden Juden, die durch Fürth zogen, nahm nicht ab. . . . Ihre Erwartung hielt kaum Schritt mit ihrer Freude, eine sinnlose Vergötterung für den Menschengott erfüllte sie, und der Jude, der so leicht der Raserei in jeglicher Gestalt zugänglich ist (auch dem Ästhetentum und der Beschimpfung des eigenen Volkes. Anm. d. Verf.), vergaß sein irdisches Gut und die irdischen Dinge«. Am Samstag Crescenz — die Juden rechnen stets nach dem christlichen Kalender — dem 28. November findet der Auszug statt. Auf dem Wege werden die Auswanderer von den Nürnbergern überfallen und zum Teil abgeschlachtet. In dem Getümmel kommt Rachel mit einer Frühgeburt nieder. »In ihr sang es und klang es stolz von alten (jüdischen?) Liedern mit einem süßen, hallenden Kehrreim, da der Abend im Mai kommt und die Blüten zart umhaucht und die stille Nacht von Erwartungen schwer ist«. Sehr schöne Worte, an denen sich der Dichter berauscht, aber es sind schwerlich die Gefühle eines, wenn

[1]) S. Graetz X[3], S. 275 f.

auch gefallenen Judenmädchens des 17. Jahrhunderts, das voll ist von der »äußerlichen Sinnlichkeit der jüdischen Weiber«. Das Kind ist ein Knabe, um dessentwillen, wie es scheint, das ganze, lange »Vorspiel« gedichtet wurde, denn er ist »der Stammvater jenes denkwürdigen Menschen, von dem in den folgenden Blättern die Rede ist«. Während nach der Katastrophe ein Teil weiter zieht, begegnet ihnen eine Anzahl fremder Wagen; sie führen die von Kaiser Leopold I. aus Wien vertriebenen Juden. Das kann zwar geschichtlich wieder nicht richtig sein, denn die Geschichte spielt 1665, und die Juden wurden 1670[1]) aus Wien ausgewiesen, aber das tut nichts. Die Fürther sind vollständig entmutigt, besonders da sie die Nachricht trifft, Sabbatai sei zum Islam übergetreten. Leider ist auch dies wieder falsch, da der Übertritt erst am 13. September 1666 stattfand, aber es gibt Gelegenheit zu einer überaus »objektiven« Auslassung: »Die Juden sind ein starkes und störrisches Volk; doch sind sie nur groß, wenn ein Gelingen bei ihnen wohnt, und sie sind nicht lange groß, denn sie brechen leicht in dem Erstaunen über ihre eigene Größe. Auch Sabbatai Zewi war ein Jude, vielleicht das klarste Bild des Juden, ein Stück Judenschicksal«. Fürther und Wiener gründen Zionsdorf, das von den Christen Zirndorf genannt wurde. Und nun kommt eine Glanzstelle, wie sie nur ein vollkommen objektiver Jude über sein Volk liefern kann: »Geschlecht auf Geschlecht erstand und verblühte, und eine neue Zeit kam . . . und der Jude, anfänglich nur Knecht, wert genug, den Fußtritt des übelgelaunten Herrn zu empfangen, tat seine Augen auf und erspähte die Schwächen und erriet die Geheimnisse dieses Herrn[2]). Da griff er alsbald mit seinen Händen hinein in die Maschinerie der Völker und ihrer Gerichte und ihrer Kriege, und oft verrichtete er ungesehen kaiserliche Dinge, wenn die

[1]) S. Graetz X[3], 237.

[2]) Vgl. unten bei Kurt Münzer.

Monarchen schliefen und die Minister schwach waren. Sabbatai wurde ein Moslem, und manche sagen zum Schein. Der Jude wurde ein Kulturmensch, und manche sagen zum Schein. Manche sagen, der Verderber und Verführer sitze in ihm und er verstünde die Bühne dieser Welt besser als ihre (?) Erbauer. Dies ist sicher: Ein Schauspieler oder ein wahrer Mensch; der Schönheit fähig und doch häßlich; lüstern und asketisch, ein Charlatan oder ein Würfelspieler, ein Fanatiker oder ein feiger Sklave, alles das ist der Jude. Hat ihn die Zeit dazu gemacht, der Schmerz oder der Erfolg? Gott allein weiß es«. Jawohl, der bestenfalls vierundzwanzigjährige Wassermann nicht, denn er weiß, obwohl selbst ein Jude, gar nichts von den Juden, oder will nichts von ihnen wissen. Und der Schluß der Tirade und des Vorspiels: »Das Wesen eures Volkes ist wie das Wesen einer einzelnen Person: sein Charakter ist sein Schicksal«. Hatten also die Judenverfolger aller Zeiten nicht recht, wenn sie die Juden und damit auch die Väter Wassermanns ausrotten wollten?

Wie bereits gesagt, ist das Vorspiel für den Roman ganz entbehrlich, genau so wie das Vorspiel der Dame Karin Michaelis, aber wie dort um 21, so ist hier das Buch um 92 Seiten stärker, und das ist ein zureichender Grund.

(Fortsetzung folgt.)

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

V.

Es bedarf wohl keines besonderen Scharfblickes, um zu sehen, daß das Hauptinteresse unserer Schrift um das Gesetz oder, genauer gesagt, um dessen richtige Auslegung konzentriert ist. Die Sekte führt ihren Ursprung auf »den Erklärer der Thorah« (דורש התורה[1] — 7, 18 — zurück und die höchste Ehrenbezeichnung, die sie für ihre Führer kennt ist (מורה צדק[2] »der die gesetzlichen Entscheidungen der Wahrheit gemäß trifft«. Das erste Programm[3]) der Sekte — 6, 11 ff. — verpflichtet die Mitglieder »den Tempel nicht zu betreten, solange der Dienst darin nicht gemäß den Anweisungen der Thorah stattfindet; sich fern zu halten von sündhaftem Besitz, sei es Gelübde, Verbanntes, Tempeleigentum oder Raub der Armen, Witwen und Waisen; zwischen rein und unrein zu unterscheiden, und ebenso zwischen heilig und profan; den Sabbath zu beobachten, wie es sich gehört, und die Feiertage wie den Fasttag — Versöhnungstag — zu begehen wie geboten ist«.

---

[1]) Wie aus einem Vergleich von 7, 15 mit 7, 18 hervorgeht, bedeutet in unserer Schrift תורה Pentateuch.

[2]) Vgl. weiter unten Abschnitt VI über den Gebrauch von מורה in unserer Schrift. Hier sei nur bemerkt, daß der Ausdruck מ״צ sachlich dem מורה הלכה in der rabbinischen Literatur entspricht, wo gleichfalls מורה den bezeichnet, der die religiöse Praxis entscheidet im Gegensatz zum רבי »dem Lehrer«.

[3]) Vgl. weiter unten Abschnitt VII über diese beiden Programme.

לבלתי בוא אל המקדש . . . אם לא ישמרו[1] לעשות כפרוש התורה . . . ולהנזר מהון הרשעה[2] המטא בנדר ובחרם ובהון המקדש ולגזול[3] את עניי עמו . . . ולהבדיל בין המטא לטהור ולהודיע בין הקודש לחול ולשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית כמצ׳ה[4]. Dasselbe lebhafte Interesse am Gesetz zeigt das zweite Programm, welches die Sekte nach ihrer Auswanderung aus Palästina bei ihrer Niederlassung in Damascus aufstellte; es verpflichtet die Mitglieder, die heiligen Abgaben vertragsmäßig abzuheben, den Nächsten zu lieben wie sich selbst; die Armen, Bedürftigen und Proselyten zu unterstützen; den Frieden zu suchen; keine Blutschande zu begehen, gemäß dem Gesetze sich fern zu halten von den Huren; seinen Nächsten zurechtzuweisen, wie geboten ist, aber keine Feindschaft nachzutragen von einem Tage auf den andern, und sich fern zu halten von all den Unreinheiten gemäß ihren Vorschriften, so daß niemand seinen heiligen Geist verunreinige. ולא להרים את הקדשים . . . ימעל איש בישאר בישרו[5] להזיר מן הזינות[6] . . . ולהבדל מכל המטאית כמשפטם. Auch für »die Bundesmitglieder« in Damascus ist, wie wir sehen, die genaue Beobachtung des Zeremonialge-

---

[1]) Subjekt zu ישמרו sind nicht die Mitglieder des Bundes, sondern ihre Gegner, die als בני השחת bezeichnet werden; vgl. auch oben z. St.

[2]) Dies stand wohl auch im hebräischen Urtext der Testamente der XII Patr. Gad VII, wo der Grieche — A! — πλοῦτον ἐν κακοῖς hat; vgl. auch Buch Henoch 1. 3, 5.

[3]) Genau müßte es heißen ויבזול, da es טמא näher erklärt — vgl. z. St. —, aber die folgenden mit ל beginnenden Sätze veranlaßten diesen Wechsel von בז zu לג.

[4]) Die Handschrift hat במצא, was ich nach 7, 2 in כְּמָצָוָה ändere; dieser Ausdruck ist besonders häufig in der Liturgie. Charles' מוֹצָאֵי »utterances« ist nicht hebräisch!

[5]) Die Zusammenstellung von ימעל . . . בישאר mit להזיר מן הזינות spricht für die z. St. oben gegebene Erklärung, wonach an dieser Stelle die Nichtehe und ähnliche Verbindungen untersagt werden.

[6]) Die Lesart זנות wird indirekt durch Ps. Sal. II, 11 ἀνδὶ πορνῶν bestätigt.

setzes die Hauptsache, und wenn neben diesem auch zur Nächstenliebe und Armenversorgung ermahnt wird, so handelt es sich dabei nicht um den ethischen Gehalt dieser Vorschriften, sondern um deren praktischen Wert Nur durch engen und innigen Zusammenschluß der Mitglieder untereinander konnten sie auf die Verwirklichung ihres Ideals, die strenge Beobachtung des Gesetzes, hoffen, weswegen auch ganz besonders Liebe und Eintracht anempfohlen wird. Die Umschreibung des biblischen Gebotes der Nächstenliebe[1]) durch לאהוב איש את אחיהו ist sehr charakteristisch; das biblische רע »Nächste« ist durch אח ersetzt; nicht die Liebe des Volksgenossen[2]) wird geboten, sondern »des Bundesbruders«. Während die Halachah[3]) in dieses Gebot der Nächstenliebe sogar den schlimmsten Verbrecher eingeschlossen wissen will, beginnt für unsere Sekte der Jude beim »Bundesbruder«. Bezeichnend für den Standpunkt der Sekte ist die Beschreibung »des sündhaften Besitzes« als etwas, dessen Gebrauch das Zeremonialgesetz[4]) הון הרשעה הטבא בנדר ובחרם, und nicht die Moral verbietet. Höchstwahrscheinlich enthält auch die weitere Beschreibung des »sündhaften Besitzes« als Armen-, Witwen- und Waisenraub eine Anspielung auf juridische Differenzen zwischen der Sekte und ihren Gegnern. Die »Bundesbrüder« verpflichteten sich, gemäß den Lehren der Sekte Recht zu sprechen

[1]) Viel universeller wird dies Gebot in den Pseudepigraphen, Test. XII Patr., Iss. V; VII; Dan V; slavisches Henochbuch LXVI und Didache I, 1. aufgefaßt.

[2]) Dies war jedenfalls der ursprüngliche Sinn des Wortes רע, wenn auch später der Begriff der Nächstenliebe viel universeller gefaßt wurde; vgl. weiter unten.

[3]) Vgl. weiter unten.

[4]) Wahrscheinlich liegt hier Opposition vor gegen die Auflösung von Gelübden התרת נדרים, sei es, daß unsere Sekte dies ganz verwarf oder im Einzelnen ihre eigenen Halachot hatte; vgl. Nedar. 28a, und Nasir V, 1, wo noch die Schammaiten und Hilleliten über wichtige Fragen dieser rabbinischen Institution verschiedener Ansicht sind.

und durch ihre — von ihrem Standpunkte! — gesetzesgemäßen Entscheidungen den Armen, Witwen und Waisen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Das Erbrecht bildete bekanntlich[1]) einen wichtigen Punkt in den Differenzen zwischen den Zaddukäern und Pharisäern, die Gleichberechtigung der Töchter mit den Söhnen wäre nach Ansicht der letztern nichts Anderes als ein »Raub der Waisen«, während jene von ihrem Standpunkte aus nicht minder berechtigt waren, die Enterbung der Töchter mit denselben Worten zu bezeichnen. Auch beim Witwenraub haben wir wohl an eine juridische Differenz zu denken; auf Simeon b. Schatach, die älteste Gestalt eines Pharisäers, der aus dem Dunkel der Überlieferung ein wenig konkreter hervortritt, werden in der rabbinischen Tradition[2]) einschneidende Veränderungen der כתובה zurückgeführt, und diese neue pharisäische Verordnung könnte von einem Gegner als Witwenraub bezeichnet werden, während die Pharisäer gerade die Verwerfung dieser Verordnung mit denselben Worten tadeln würden. Bei den vielen[3]) rechtlichen Differenzen zwischen den Zaddukäern und Pharisäern kann die Anklage des Armenraubes nicht besonders auffallen; eine gerichtliche Entscheidung gegen die Halachah der eigenen Partei war deren Anhängen ohne weiteres ein Armenraub.

Sehr bezeichnend für die gesetzliche Färbung, die unsere Schrift mancher moralischen Lehre gibt, ist die Verarbeitung der apokryphen Vision Levis — 4, 15 ff. —

[1]) Vgl. Tosefta Jadajim Ende.

[2]) Vgl. Schabb. 14b; Ket. 82b; Tosefta Ket. XII, 1; Jer. Ket. VIII, 32c. Die Tradition ist einig darin, daß dieser Führer der Pharisäer das Recht der Frauen wesentlich modifizierte, wenn auch die erwähnten Quellen über die Einzelheiten dieses Rechtes verschiedene Angaben machen, die nur in sehr gezwungener Weise sich harmonisieren lassen.

[3]) Man denke z. B. an die Lehren der Zaddukäer, daß der Besitzer von Sklaven für den durch diese angerichteten Schaden verantwortlich ist; vgl. Jadajim IV, 7.

von den drei Netzen des Beliaals. Der benutzte Text spricht ganz deutlich von den drei Kardinalsünden: Unzucht[1]), unredliche Besitzerwerbung und Verunreinigung des Tempels הראשונה היא הזנות השנית רהיק[2]) הש' טמא[3]) המקדש, von denen nur die letzte eine zeremonielle ist, und auch diese nur im beschränkten Sinne, da den Sündern nicht etwa die Übertretung eines bestimmten Reinheitsgesetzes vorgeworfen wird, sondern die geringschätzige Behandlung des Tempels[4]), dem sie die ihm zukommende Hochachtung versagen. Dagegen heißt es in unserer Schrift: „Die Erbauer der Wand" werden von zwei Netzen[5]) des Beliaals gefangen; sie leben

---

[1]) Vgl. Testam. Reuben IV, 11: Wenn nämlich die Hurerei den Sinn nicht bezwingt, so wird euch auch Beliar nicht bezwingen.

[2]) Ergänze הרשעה; vgl. oben z. St.

[3]) Da es auch 20, 23 וְטִמְּאוּ את המקדש heißt, so ist wohl טַמֵּא beizubehalten und nicht in טֻמְּאַת המקדש zu ändern.

[4]) Wenn in Ezechiel — V. 11; XXIII, 38 und 39 — die Verunreinigung des Tempels als Grund für das göttliche Strafgericht über Israel angegeben wird, so ist darunter nicht die kultische Unreinheit zu verstehen, sondern wie besonders aus XXXVI, 17 ff. hervorgeht, die moralische. Auch in der apokryphischen Literatur wird häufig von der Verunreinigung des Tempels durch die Sünder gesprochen, wobei gleichfalls an die moralische Verderbtheit der Priester in erster Reihe zu denken ist. So heißt es im Test. Levi IX — vgl. besonders die aramäischen und griechischen Fragmente bei Charles —, wo vor Unzucht gewarnt wird. »Nimm dich in Acht vor dem Geist der Hurerei; dieser nämlich wird . . . das Heiligtum beflecken« und auch XVI, 1 ist in diesem Sinne aufzufassen. Ganz deutlich tritt diese Vorstellung von der Entweihung des Tempels durch Sünden in der Himmelfahrt Moses V, 3: »Sie werden mit Befleckungen das Haus ihres Dienstes schanden, indem sie fremden Göttern nachhuren werden«. Allerdings wird dann fortgefahren, »einige werden den Altar mit unreinen Gaben beflecken«, womit gesagt wird, daß die Verunreinigung des Tempels eine zweifache sein wird. Vgl. auch Ps. Sal. I, 8; II, 3, wo von den Zaddukäern gesagt wird, daß sie durch ihre moralischen Sünden und Gottlosigkeit das Heiligtum entweihen, während VIII, 12, wie in unserer Schrift, ihnen vorgeworfen wird, durch kultische Unreinheit die Opfer zu entweihen.

[5]) Charles streicht בשתים, ohne zu bemerken, daß es absolut

in polygamischer Ehe, was gemäß den Vorschriften der Thorah — natürlich nach der Auslegung unserer Sekte! — verboten ist und verunreinigen den Tempel, indem sie den Umgang mit der זבה gestatten und so im Stande der Unreinheit das Heiligtum betreten. Die ethisch-religiöse Mahnrede des Testaments Levi wird in unserer Schrift benutzt, um den gesetzlichen Standpunkt der Sekte zu rechtfertigen! Unter dem Netz der Unzucht, wird in unserer Schrift gelehrt, verstand Levi »die Polygamie und Nichtenehe«[1]), welche die Gegner der Sekte gestatten und das Netz der Tempelverunreinigung deutet auf deren erleichternden Standpunkt in bestimmten Fragen von Blutfluß[2]).

---

notwendig ist; im Test. Levi wird von drei Netzen des Beliaals gesprochen und unsere Schrift hebt vor, daß die Gegner der Sekte von zwei derselben, Unzucht und Verunreinigung des Tempels, gefangen werden und fährt dann fort, diese zwei Netze näher zu beschreiben, als Polygamie und Mißachtung des Gesetzes über die זבה, während das dritte Netz הון הרשעה unberücksichtigt bleibt, weil es mit Bezug darauf keine gesetzliche Differenzen zwischen der Sekte und den Gegnern gab. Vgl. auch weiter unten Abschnitt VIII.

[1]) Die nach Ansicht unserer Schrift verbotene Nichtenehe soll sicher eine weitere Illustration für זנות der Gegner sein, und es ist daher höchst auffällig, daß dies erst nach מקדש טמא angegeben ist. Ich vermute daher, daß entweder der ganze Passus über die Nichtenehe ein späterer Zusatz sei, oder daß die Begründung dieses Verbotes aus der Bibel in späterer Zeit zugefügt worden, und, um die Darstellung der Schrift nicht zu stören, der Satz ולוקחים . . . אחותו von seiner Stelle nach אל — Zeile 6 — ans Ende des Abschnittes verschoben worden sei, vgl weiter unten Abschnitt VI. Wie schon oben z. St. bemerkt wurde, beginnt mit 5, 11 ein neuer Abschnitt, der sich nicht sowohl gegen die Gegner der Sekte als vielmehr gegen Sünder und Gotteslegner überhaupt wendet. Wenn Greßmann in ZDMG. LXVI, 503 bemerkt: בשתים kann nicht durch zwei Dinge heißen, weil im folgenden, drei Sünden aufgezählt werden, so hat er die Tatsache übersehen, daß unsere Schrift das Test. Levi, das von drei Netzen זנות הון טמא מקדש spricht, als Text verwendet, und daß von zweien davon בשתים gesagt wird, daß sie auf die Gegner angewandt werden können.

[2]) Eine beinahe wörtliche Parallele zu dieser Beschuldigung

Bei dieser streng gesetzlichen Richtung unserer Schrift kann es niemanden befremden, wenn mehr als die Hälfte davon den minutiösen Vorschriften über Sabbath, Reinheit und andere religiöse Zermonien gewidmet ist. An diesen Dingen ist dem Verfasser am meisten gelegen, und wenn auch manche gesetzliche Vorschrift darin höchst wahrscheinlich s.äterer Zusatz ist, so ist doch nicht daran zu zweifeln, daß die Halachah einen wesentlichen oder sogar den wesentlichsten Bestandteil der Urschrift bildete. Neue theologische Lehren sind demnach kaum in dieser Schrift von überwiegend gesetzlichem Charakter zu erwarten, wohl aber eine Stellungnahme zu den theologischen Tages-

gibt Ps. Sal. VIII, 12: Sie — die Zaddukäer — betraten des Herrn Altar nach jeder Verunreinigung, und im Blutfluß verunreinigten sie das Opfer wie gemeines Fleisch Wie Schechter z. St. richtig vermutet, handelt es sich wohl um eine halachische Differenz in der Auslegung des biblischen Verbotes über die Unreinheit der זבה; vgl. auch oben z. St. und oben S. 303. Angesichts dieser Parallele und der oben S. 670 gegebenen ist es ein starkes Stück apokalyptischer Weisheit, wenn Greßmann l. c. 493 behauptet, מקדש bedeute hier nicht den Tempel, sondern das Gesetz, besonders dessen sexuelle Vorschriften — er hätte wenigstens auf den Ausspruch des Talmud Jeruschalmi Jebamot II, 3 d sich berufen sollen: »Wer die sexuelle Vorschriften beobachtet, der wird heilig קדוש genannt«; das fünfte Buch in Maimonides' Jad führt die Überschrift ס' קדישה »Buch über die Heiligung« und ebenso enthält das Werk בעלי הני seines Gegners R. A. B. D. einen als »Pforte der Heiligkeit« überschriebenen Abschnitt, der über den ehelichen Umgang handelt, — wie auch im Test. Levi IX, 9 der Armenier für τὰ ἅγια die Umschreibung τὸν νόμον σου hat. Übrigens ist es höchst unwahrscheinlich, daß der Armenier hier das Richtige getroffen hat, da man im Test. Levi wohl etwas über die Entweihung des Tempels erwartet; auch ist XVI, 1 ausdrücklich von der Verunreinigung der Opfer gesprochen. Greßmann hat ferner übersehen, daß wohl קדש, »Tempel« wie »heiliges Gesetz« bedeuten kann, aber מקדש nur das erstere. Zum Überfluß wird 12, 1 von der Verunreinigung »der heiligen Stadt« durch die Nichtbeobachtung der sexuellen Vorschriften gesprochen, und das läßt über die Bedeutung von מקדש an unserer Stelle keinen Zweifel aufkommen. Vgl. auch 1, 3; 6, 12, wo מקדש nichts anders als Tempel bedeutet.

fragen. In einer Zeit, in der Parteienhaß und Sektenwesen hohe Wogen schlugen, konnte keine polemische Schrift entstehen, welche die Differenzen zwischen den Zaddukäern und Pharisäern unberücksichtigt ließ. Und in der Tat gibt uns unsere Schrift eine nicht mißzuverstehende Antwort auf die Frage, wie sie sich zu den theologischen Differenzen der genannten Parteien verhält.

Josephus[1]), die urchristlichen Schriften und die rabbini-

[1]) Vgl. die Zeugnisse der alten Quellen bei Schürer, Geschichte[4] 449 ff. Ob Mischna Ber IX, 5 = Tosefta VII, 11 von den Zaddukäern oder andern Ketzern, welche die Auferstehung leugnen, die Rede ist, muß eine offene Frage bleiben; die alten Texte lesen מינין und nicht צדוקין, was aber nicht ausschließt, daß an dieser Stelle die Zaddukäer als »Sektierer« מינין bezeichnet sind. Dagegen kann darüber kein Zweifel herrschen, daß Sanh. 90b, wo ein Disput R. Gamliels mit den צדוקים über die Auferstehung gegeben wird, unter צדוקים keine andere Sekte zu verstehen ist, als die Zaddukaer, die Ab. R Nathan S. 25, ed. Schechter, ausdrücklich als solche bezeichnet werden, die Belohnung und Strafe, sowie Auferstehung leugnen. Geigers Versuch — Urschrift 130 — diese צדוקים als vornehme Römer zu deuten, ist nicht ernst zu nehmen, und wird mit Recht von Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer, S. 54, zurückgewiesen, der allerdings »die jüdischen Gelehrten« für Geigers Einfall verantwortlich macht. In seinem Eifer, zu viel zu beweisen, ist Wellhausen übrigens ein arges Mißverständnis passiert: Er behauptet nämlich, daß auch R. Eliëser b. Jose mit den Zaddukäern über die Auferstehung disputierte und nicht mit den Samaritanern — Rabbinowicz z. St. weist כיתים als ein spätes Zensurstückchen nach —, wie Geiger es haben will; was aber die Schwierigkeit des Textes anbetrifft, so bemerkt er: Diese Talmuderklärer verstehen keinen Spaß... es ist Ironie, wenn Eliëser b J. den Gegnern vorwirft: ihr habt eure Thora gefälscht oder sie überhaupt nie zur Hand genommen. Der Spaß, den Wellhausen unwillkürlich bietet, ist viel zu gut, als daß die Talmuderklärer ihn mißverstehen könnten. Wellhausen läßt nämlich diesen Tanna deutsch sprechen, denn auf Hebräisch kann לא העליתם בידכם nur eins heißen: ihr habt nichts erreicht, und die Frage Geigers ist natürlich berechtigt: von welcher Fälschung wird hier gesagt, daß sie den Samaritanern nicht nützte? Berücksichtigt man die Lesarten des Samaritaners, der Deut. I, 8; XI, 9 להם ausläßt, so versteht man den Vorwurf der Textfälschungen der Samaritaner, und mit Recht wird bemerkt, daß diese ihnen nichts halfen,

schen Quellen kennen folgende dogmatische Streitigkeiten zwischen den Zaddukäern und den Pharisäern. Die »Pharisäer,« sagt Josephus, »haben den Glauben, daß es . . . unter der Erde Strafen und Belohnungen gebe für diejenigen Seelen, welche im Leben der Tugend oder Schlechtigkeit sich hingaben, und daß den einen ewiges Gefängnis bestimmt sei, den andern aber die Möglichkeit, ins Leben zurückzukehren, während die Zaddukäer behaupten, die Seelen vergehen .... zugleich mit den Körpern«. Man braucht nicht lange in unserer Schrift herumzusuchen, um festzustellen, welche von diesen beiden Ansichten sie vertritt, denn schon am Anfang, 2, 2 ff., wird den »Bundesbrüdern« verkündet, daß »der Weg der Sünder[1])« zu den Plageengeln führe, welche Gottes Strafe an den Verächtern des Gesetzes vollziehen. Auch bezüglich der Geister und Engel, deren Existenz von den Pharisäern bejaht, von den Zaddukäern aber verneint wird, stimmt unsere Schrift mit den ersteren überein[2]). Neben den erwähnten »Plageengeln« werden in derselben erwähnt »die Wachenden« עירים — 2, 18 —, die infolge ihrer Sünden vom Himmel fielen und die »Heiligen des Allerhöchsten« — 20, 8 — die die Sünder verfluchen. Eine bedeutende Rolle spielt ferner der — böse — Engel Beliaal — 82 und a. a. O. — und seine Geister — 12, 2 —, die den Menschen zur Sünde verleiten. Als eine weitere Differenz zwischen den erwähnten Sekten bezeichnet Josephus[3]) die

weil noch aus anderen Stellen die Unsterblichkeitslehre sich deduzieren läßt. Vgl. Hoffmann in המאסף I, 263. Bacher, Terminologie 50 und Blau, Studien 93 sind demnach zu berichtigen.

[1]) Vgl. oben z. St.; Midr. Teh. XL; 247 und das slavische Buch Henoch 52.

[2]) Josephus und die rabbinischen Quellen wissen von dieser Differenz nichts. Aber das ist kein Grund, die Angabe in Apostelg. XXII, 8 zu bezweifeln. Übrigens paßt die Leugnung der Engel- und Geisterwelt sehr gut zu den weltlichgesinnten Zaddukäern; vgl. auch w. u. über die Einzelheiten der Engellehre in unserer Schrift.

[3]) Antiq XVIII, 13; vgl. w. u. über die Auffassung der göttlichen Vorsehung in unserer Schrift.

Lehre von der göttlichen Vorsehung, durch die nach Ansicht der Pharisäer alles vollbracht wird, während die Zaddukäer behaupten, daß das Gute und das Böse ausschließlich in der Menschen Wahl stehe. Nun wird in unserer Schrift kein Dogma stärker und entschiedener betont als die göttliche Vorsehung, indem mit beredten Worten — 2, 7 ff. — darauf hingewiesen wird, daß Gott am Uranfang das Gute und das Böse vorausgesehen und vorausbestimmt hat. Falls die Angabe der Kirchenväter[1]), für die übrigens auch in der rabbinischen Literatur[2]) eine Bestätigung sich zu finden scheint, auf Wahrheit beruht, daß die Zaddukäer, im Gegensatz zu den Pharisäern, nur den Pentateuch als autoritativ anerkannten, die prophetischen Schriften aber nicht, dann hätten wir einen weiteren Punkt, in dem unsere Schrift mit den Pharisäern übereinstimmt. Denn nicht allein basiert ein wesentlicher Teil davon auf Zitaten aus den phrophe-

[1]) Vgl. das Material darüber bei Schürer, Geschichte[4] II, 480 der freilich diese bestimmte Angabe der Kirchenväter für irrig erklärt. Wenn Charles, Einleitung X, zur Stütze dieser Behauptung auf die Antwort Jesu an die Zaddukäer — Matth XXII, 32 und Parallel. stellen — sich beruft, der aus dem Pentateuch die Auferstehungslehre ihnen zu beweisen suchte, und nicht aus den Propheten, so hat er die einfache Tatsache übersehen, daß die Zaddukäer aus dem Pentateuch die Absurdität dieser Lehre beweisen wollten, und da war es ja natürlich, daß Jesus sie mit ihrer eigenen Waffe bekämpfte.

[2]) Vgl. Tanch. V, 19: »Die Sünder in Israel sagen, die Propheten und Hagiographen sind nicht Thorah, daher glauben wir ihnen nicht, aber aus Daniel IX, 10 geht hervor, daß sie zur Thorah gehören«. Die Samaritaner können nicht gemeint sein, denn für diese waren alle judäischen Propheten, einschließlich Daniels, Betrüger, und dessen Worte würden für sie nichts beweisen. Gemeint sind wohl solche Juden, die zwar die Propheten hochachten und schätzen, aber deren Offenbarung nicht als »Thorah«, d. h. als verbindliche Lehre ansehen, und diesen gegenüber wird auf Dan. a. a. O. hingewiesen, wo von der durch die Propheten offenbarten Thorah gesprochen wird Vgl. auch w u. S. 692 die Worte Maimonides über den Glauben an Engel als unbedingte Voraussetzung für den Glauben an Prophetie. Die Zaddukäer, welche das erstere leugneten, konnten demnach das andern nicht glauben.

tischen Schriften, sondern es wird ausdrücklich hervorgehoben — 7, 17 —, daß Israel deswegen ins Exil ging, weil es die Worte der Propheten[1]) verachtete.

Unsere Untersuchung über den dogmatischen Standpunkt unserer Schrift ergab dieselben Resultate wie die über ihre Halachah. Wir haben im vorigen Abschnitte nicht allein nachgewiesen, daß diese Halachah im wesentlichen mit der pharisäischen übereinstimmt, sondern daß unsere Schrift beinahe nur solche religiöse Vorschriften erwähnt, welche der talmudischen Tradition als »rabbinisch« gelten, und ebenso zeigte sich eine volle Übereinstimmung mit der Theologie der Pharisäer in all den Punkten, in denen diese sich von den Zaddukäern unterschieden. Das Interesse an der minutiösen Beobachtung des Gesetzes, an seiner »Umzäunung« und Erweiterung, worin unsere Schrift mit den Pharisäern übereinstimmt, wäre ohne einen entsprechenden theol gischen Hintergrund kaum denkbar. Strafe und Belohnung, Gottes Kenntnisnahme von jeder menschlichen Handlung und sein Eingriff in das Leben des Einzelnen und das der Nationen durch Engel und Geister sind die nötigen Vorbedingungen für die Auffassung des Lebens als eines »ununterbrochenen Gottesdienstes«. Die Zaddukäer, die ganz im Diesseits und seinen Freuden wurzelten, hatten mit dem geschriebenen Gesetze mehr als genug und empfanden keine Lust, das Gesetz auszubauen. Daß sie in manchen gesetzlichen Fragen den Pharisäern gegenüber einen erschwerendern Standpunkt vertraten, ist wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich — sie waren zu wenig um die Erhaltung des Gesetzes besorgt, um die von den Zeitumständen kategorisch verlangten Modifikationen desselben vorzunehmen —, aber sie deswegen zu Eiferern des

[1]) Subjekt in דבריהם kann auch das vorhergehende ספרי sein, wonach zu übersetzen wäre: weil sie die Worte der prophetischen Schriften verachteten; über den Kanon der Sekte vgl. weiter unten.

Gesetzes und ihre Gegner zu »Forschrittlern« zu stempeln, heißt einfach die Tatsachen auf den Kopf stellen. Größere Eiferer für das Gesetz als die Pharisäer lassen sich kaum denken, und daher kann auch unsere Sekte, die genau diese be Tendenz verrät nur als eine Abart des Pharisäismus angesehen werden. Die Übereinstimmung zwischen unserer Sekte und den Pharisäern in den erwähnten vier dogmatischen Lehren ist eine weitere Bestätigung des im vorigen Abschnitte gewonnenen Resultates von dem pharisäischen Charakter unserer Schrift.

* * *

Vorsehung, Lohn und Strafe, der Glaube an die Engel- und Geisterwelt, so wichtig sie auch für die Dogmatik des Pharisäismus sind, erschöpfen nicht die pharisäische Theologie. Wir müssen daher, um den theologischen Standpunkt unserer Schrift genauer kennen zu lernen, ihre Anschauungen über Gott, Thorah, Messias u. dgl m. näher untersuchen.

Der Monotheismus wird zwar nirgends besonders hervorgehoben, aber ohne weiteres vorausgesetzt. Die Gegner werden der schlimmsten Sünden, moralischer wie religiöser Natur, bezichtigt, nur nicht des Polytheismus, weil dieser unter den Juden nicht mehr existierte. So gar in der Geschichtsbetrachtung unserer Schrift wird der Götzendienst in der alten Geschichte Israels, weil für die Gegenwart gegenstandslos, übergangen. Nur an einer Stelle — 20,9 — wird den abgefallenen Bundesbrüdern nachgesagt, daß sie »Götzen auf ihre Herzen legten« ישמו גלולים על לבם, und auch an dieser Stelle[1]) liegt, wie der Zusammenhang zeigt,

[1]) Aber nicht 20, 23 wo die von Lagrange vorgeschlagene Lesart שבו עד אל נכך »und sie wandten sich einem Götzen zu«, ganz ausgeschlossen ist, denn erstens kann שב nicht mit עד und אל verbunden werden, zweitens wird שׁ אל oder שׁ עד nur mit Bezug auf die Rückkehr zu Gott gebraucht, weil in diesem Verbum der Begriff des

die Verwendung einer biblischen Phrase — Ezechiel XIV, 3 העלו גלוליהם על לבם — in uneigentlichem Sinne vor. Der Abfall von der wahren Lehre der Sekte wird den Sündern als Götzendienst angerechnet[1]). Bezeichnend für die transzendentale Auffassung des Gottesbegriffs ist die außerordentliche Scheu vor dem Tetragrammaton, das in der ganzen Schrift, auch in Zitaten aus der Bibel fehlt[2]). Ferner wird verboten, — 15, 1 — bei irgend einer Benennung Gottes zu schwören, weil dies einer Profanierung Gottes gleichkommt. Gott ist so erhaben über alles Irdische und Weltliche, daß sein Name[3]) mit solchen Dingen nicht in Verbindung gebracht werden darf.

Anlangens an die Stelle, wohin man gehört, liegt, und endlich ist שב der in unserer Schrift für den Bundesschluß der Sekte gebrauchte Ausdruck, und es ist ganz ausgeschlossen, daß er auch für dessen Gegenteil gebraucht werde.

[1]) In der rabbinischen Literatur wird häufig mit Bezug auf schwere Sünden der Ausdruck כאלו עובד ע"ז »das ist so schlimm wie Götzendienst« gebraucht; vgl. z. B. Tosefta B. kamma X, Ende — Zorn —; Tos. Ab. sara VI, 16 — Heuchelei —; das. — Nachsicht gegen unwürdige Schüler —; Sota 4a — Hochmut —; Peß. 118a — Entweihung der Feiertage —; Niddah 13a — Onanie —; Sanhedr. 92a — Lügen —; Arach. 15a — Verleumdung —; Keth. 68a — Mangel an Wohltätigkeitssinn —; Jer. Ned IX, 41b — zügellose Leidenschaft —; Semachot II, 11 — Diebstahl —; Midr. Sam. XXIII, 115 — Herzlosigkeit כיסר בנים —; Midr. Ag. 158 — Unfreundlichkeit gegen Proselyten. Es ist nicht ohne Interesse, zu bemerken, daß mit Ausnahme eines einzigen Falles, in allen diesen Stellen moralische, und nicht gesetzliche Sünden es sind, welche dem Götzendienst gleichgestellt werden!

[2]) Bezeichnend für diese Scheu ist 5, 4 wo der Kopist erst ויהושע schrieb, dann aber es in ויושע »verbesserte«, um das Aussprechen des verkürzten Tetragrammaton יהו zu verhüten. Es sei zugleich bemerkt, daß Fragment A einfach יי auslaßt — 7, 11; 7, 13; 11, 18; vgl. oben z. St. — während B es durch אל — 19, 8; 20, 19 — ersetzt. Dagegen liegt 9, 5, wo הוא zweimal für יי sich findet, keine Umschreibung des Tetragrammatons vor, wie ich z. St. annahm, sondern ist eine alte Variante, da auch Genesis r. LV — so schon in der ed. princeps! — הוא anstatt יי der Massora hat.

[3]) Und ebenso sein offenbartes Wort. Daher darf man auch nicht bei »der Thorah Moses« schwören.

Von den Eigenschaften Gottes 2, 2 ff werden erwähnt: seine Weisheit, Güte und strafende Gewalt, dasselbe Trio, das in der rabbinischen Theologie als חכמה מדת הדין מ׳ הרחמים erscheint. »Gott liebte Weisheit und Einsicht, stellte sie vor sich auf; Klugheit und Erkenntnis bedienen ihn. Langmut ist bei ihm und Fülle der Verzeihungen . . . aber auch gewaltige Macht und Zorn gar groß, die sich in Feuerflammen kund tun«. אל אהב דעת[1]) הכמה ותושיה הציב לפניו ערמה[2]) ודעת המה ישרתוהו ארך[3]) אפים עמו ורוב סליחות . . . וכח וגבורה וחמה גדולה בלהבי[4]) איש. Es ist wohl kein Zufall, daß die Weisheit an der Spitze der göttlichen Attribute erscheint, denn mit den Worten »Gott liebte[5]) die Weisheit« soll gesagt sein, daß am Anfang alles Daseins die Weisheit da war, mittels welcher Gott alles leitet. Es ist sogar wahrscheinlich, daß unsere Schrift die Weisheit mit der Thorah identifiziert, wie schon Ben Sira tat, und viele nach ihm[6]), wenigstens

[1]) Da דעת im folgenden Satze vorkommt, so ist es wohl hier zu streichen.

[2]) Nicht Schlauheit, sondern Klugheit, vgl. oben z. St; Targ. Jer. übersetzt Gen. III, 1 ערום mit חכים, während Onkelos an dieser Stelle ערים hat, dagegen Gen. XXVII, 35. XXXIV, 13 sogar ערמה durch חוכמא »Weisheit« widergibt, was wohl aus Rücksicht auf Jacob und seine Söhne, denen er nicht Hinterlist zumuten wollte, zurückzuführen ist. Vgl auch Gen. r. LXV zu XXVII, 35: בערמה בחכמת תירתו.

[3]) Abot V, 2: ארך אפים לפניו, wo aber vielleicht auch אֹרֶךְ und nicht אָרֵךְ gelesen werden muß, vgl. oben z. St. Über die Synonyme zur Bezeichnung der Güte Gottes, vgl. Bousset[2], Religion des Judentums 440. Auch an unserer Stelle sind Klugheit, Erkenntnis und Einsicht nur verschiedene Ausdrücke für Weisheit, während Langmut und Verzeihung die göttliche Güte bezeichnen.

[4]) Ist Jes. LXVI, 15 entnommen, und der Text bedarf daher keiner Emendation, wonach Greßmann a a. O. 501 zu berichtigen ist.

[5]) Nicht, wie irrtümlich übersetzt wird »liebt«, denn es handelt sich nicht um das, was Gott tut, sondern um das, was er am Anfang der Dinge getan hat, als er die Weisheit zur Richtschnur seiner Handlungen erkor.

[6]) Vgl. Bousset a. a. O 394 ff., meine Haggadah bei den Kirchenvätern S. 2 ff., wo diese Identifikation auch in der rabbinischen Li-

deutet darauf die Bezeichnung תושיה hin, das nach Ansicht des Talmud soviel wie Thorah bedeutet[1]). Die Art und Weise, wie von diesen drei Attributen gesprochen wird, legt die Vermutung nahe, daß für unseren Verfasser Weisheit, Güte und strafende Gewalt mehr als bloße Eigenschaften sind; Ausdrücke, wie »Weisheit er stellte vor sich hin« und »Langmut ist bei ihm«, erinnern sehr lebhaft an diese drei Hypostasen[2]) der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sowie der palästinensischen Theologie, und wir würden wohl nicht fehlgehen, wenn wir dieses Hypostasenanlehen auch in unserer Schrift voraussetzen.

Mit unverkennbarer Spitze gegen die Zaddukäer[3]), die Leugner der göttlichen Vorsehung, wird — 2, 7 ff. — diese ganz besonders hervorgehoben. Und bevor sie erschaffen wurden — die Sünder — kannte er ihre Taten . . . . und er wußte die Jahre des Bestandes, die Zahl und genaue Periode alles dessen, was existiert, existiert hat und existieren wird. Für alle diese Zeiten ließ er solche erstehen, die er beim Namen nannte . . . . und durch seine Gesalbten tat er ihnen seinen heiligen Geist kund . . . . »ja er benannte sie genau bei ihren Namen«. וכטרם נוסדו[4]) ידע את כעשיהם . . . וידע את שני מעמד ומספר

teratur nachgewiesen ist, und ferner Schechter, Aspects of Rabbinic Theology, S. 80 ff.

[1]) Nasir 23b; Sanhedrin 26b werden drei Ethymologien von תושיה gegeben, die alle seine Identität mit תורה voraussetzen, was darauf hinweist, daß diese Identifikation älter ist als die gegebenen Erklärungen. Vgl. auch Gemara, Kallah VI, ed. Coronel, 15a.

[2]) Vgl ausführlich darüber Bousset a. a. O Kapitel XVIII. Was die rabbinische Literatur anbetrifft, ist freilich niemals außer Acht zu lassen, daß die Rabbinen häufig die Tragweite der Hypostasenspekulationen nicht absahen und überhaupt in ihren theologischen Vorstellungen zu naiv waren, um die Konsequenzen zu ziehen, welche die Alexandriner und später die Christen aus solchen Spekulationen zogen.

[3]) Vgl. oben z. St.

[4]) Für נוסדו ist nach Jerem. I, 5, dem diese Worte entnommen sind, ניצרו zu lesen; die Verwechslung von ר und ד von צ und ס —

ופרוש קציהם[1]) לכל הוי עולמים ונהיית עד מה יבוא[2]) . . . וכבולם הקים לו קריאי שם[3]) ויודיעם ביד משיחו רוח קדשו . . . ובפרוש שמו[4]) שמותיהם Eine beinahe wörtliche Parallele zu dieser Stelle bildet Mechilta Bo. XV, 19a: מצינו[5]) שמותיהן של צדיקים ומעשיהם נתונין לנקים עד שלא ניצרו שנאמר בטרם אצרך בבטן ידעתיך . . . שמותיהן של רשעים מנין תלמיד לומר זרו רשעים מרחם תעו מבטן דוברי כזב. Aus der Schrift ergibt sich, daß die Namen und Handlungen der Gerechten, Gott bekannt sind, noch bevor diese erschaffen worden sind, denn so heißt es — Jeremiah I, 5 —: »Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich erkannt.« Ebenso ergibt sich aus der Schrift, daß die Namen der Sünder bekannt sind — noch bevor sie erschaffen worden sind —, denn so heißt es — Ps. LVIII, 4 — »Abgewichen sind die Gesetzlosen vom Mutterschoße an,

---

Hö heb er — sind so häufig, daß wir uns die Belege für ihr Vorkommen ersparen können.

[1]) Nicht die Erklärung ihrer »Endzeiten«, sondern »Genauigkeit der Perioden«; vgl. oben zu 6, 10 die Ausführung über die Bedeutung von קץ in unserer Schrift und vgl. ferner Mischna Ned. II, 4 ופרושם »und die genaue Angabe«. Das Suffix in קציהם bezieht sich nicht auf die im Vorigen erwähnten Sünder, sondern — mehr nach aramäischem Sprachgebrauch — auf das folgende הוי וכו'; vgl. auch oben z. St.

[2]) Vgl. das slavische Buch Henoch XXXIX, 1: »Ich bin zu dir gesandt worden, um dir von den Lippen Gottes kund zu tun das, was war, ist und geschehen wird bis zum Tage des Gerichtes«. Vgl. auch IV Esra V, 136: qui praesentes sunt et qui praeterierunt et qui futuri sunt.

[3]) »Die Berufenen«, vgl. Exod. XXXI, 2; Jes. XLV, 3 und 4.

[4]) Mit Rücksicht auf die zitierte Mechiltastelle ist שם für שמו — veranlaßt durch das folgende שמותיהם — zu lesen; שָׁם שם ist biblisch und besonders häufig gebraucht in der Redensart שים שָׁם »seinen Wohnsitz aufschlagen«, während בפרוש »genau« aus der Mischna Sanh. VII, 4 zu belegen ist.

[5]) Die Haggadah, an die sich dieser Ausspruch der Mechilta anschließt, handelt von den Frommen, welche ihre Namen von Gott erhielten, bevor sie geboren wurden, worüber noch zu vergleichen ist Pirke R. El. 32; Tanch. I, 21; Exod. R XL; Pirke R. Hak., 35, ed. Grünhut, und Midr. Chaserot 15a, ed. Wertheimer.

es irren vom Mutterleibe an die Lügenredner«. In unserer Schrift, wie in der Mechilta, wird betont, daß die göttliche Vorsehung nicht allein über das Allgemeine, sondern sogar über das Einzelne sich erstreckt; Gott sah nicht allein das Gute und das Böse im Verlaufe der Geschichte voraus, sondern auch den einzelnen Frommen und den einzelnen Sünder. Die »Auserkorenen«, die Gott für alle Zeiten[1]) bestimmt hat, waren ihm als Individuen im Voraus bekannt, »er benannte sie genau«[2]).

Höchst lehrreich ist der Vergleich zwischen der starken Hervorhebung der göttlichen Vorsehung in unserer Schrift und der mit großem Nachdruck gelehrten Willensfreiheit bei Ben Sira[3]). Einen uneingeschränkten Determinismus haben die Pharisäer nie gelehrt, und ebensowenig tut es unsere Schrift. »Alles ist von Gott vorherbestimmt, nur nicht die Gottesfurcht«. הכל בידי שמים

[1]) Dies erinnert an die Behauptung der Haggadah, daß in jedem Geschlechte eine Anzahl Frommer sich befanden, — nach einigen 30, nach anderen 36; vgl. die Zusammenstellung bei Theodor zu Gen. r. XXXV, 329, dem jedoch entgangen ist, daß auch Aphraates Hom. XXII, 458, ed. Wright, eine ähnliche Tradition aus einem weiter nicht bekannten Apokryphon zitiert; vgl. meine Bemerkung in der Jewish Enc. s. v. — weil sonst die Welt zu grunde gehen müßte.

[2]) Auch der bekannte tannaitische Ausspruch über die präexistierenden Namen des Messias sagt nichts anders aus, als daß die Individualität des Messias präexistierend war, und nicht allein die Idee der Erlösung. Daß nicht שמו של משיח für die messianische Idee steht, wie manche behaupten — vgl. Klausner, Messianische Vorstellungen S. 66 — ergibt sich aus der Bemerkung in Gen. r. I, 4, daß »der Name des Messias nur in der Idee Gottes existierte«, was doch nur einen Sinn gibt, wenn שמו etwas anders als Idee bedeutet, und zwar wie wir gesehen haben, »die Individualität«, von der gesagt wird, daß sie nur eine ideelle, nicht reale Existenz besaß. Über die letzte Frage, vgl. meine Ausführung in der Haggada b. d. Kirchenvätern S. 2 ff., die Klausner entgangen ist.

[3]) Vgl. XV, 11—20; an einer andern Stelle — XXXVI, 10—15 — schildert er freilich auch Gottes freies Belieben, das aber genau genommen, nicht identisch ist mit der göttlichen Vorsehung.

חוץ מיראת שמים ist die prägnante Form, in welcher der Talmud[1]) die rabbinische Lehre von der göttlichen Vorsehung auf der einen Seite und der moralischen Verantwortung auf der anderen Seite kleidet, und, wie wir aus Josephus[2]) erfahren, war dies auch der Standpunkt des Pharisäismus zu seiner Zeit. »Die Pharisäer«, sagt dieser, »lehren, daß alles durch das Geschick — göttliche Vorsehung — vollbracht werde, aber es gefiel Gott, daß zum Willen des Geschickes der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit.« Wenn jedoch unsere Schrift die Vorsehung betont und Ben Sira die Willensfreiheit, so hat diese verschiedene Betonung ihren Grund in den verschiedenen Zeitumständen. Ben Sira lebte in einer Zeit des siegreichen Vordringens des Pharisäismus, daher die Warnung an die Vertreter dieser Richtung, ihre Vorsehungslehre nicht auf die Spitze zu treiben, da sonst die Willensfreiheit verschwände; unser Verfasser kämpft in erster Reihe gegen die Zaddukäer, daher seine Polemik gegen die von diesen konsequent durchgeführte Lehre der Willensfreiheit, welche die göttliche Vorsehung ganz negiert.

Mit der Lehre der göttlichen Vorsehung hängt die Geschichtsbetrachtung unserer Schrift eng zusammen; sie gipfelt darin, daß Gott, der am Uranfang alles vorausgesehen hat, sich zu verschiedenen Zeit offenbart. So oft der Welt der Untergang droht wegen die Sündhaftigkeit ihrer Bewohner, erscheinen »die Berufenen«[3]) קריאי שם, »die Gott genau benannte« ונפרוש שם שמותיהם und die

[1]) Berach. 33b; vgl. auch Niddah 16b, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß bei der Geburt — etwas anders in der spätern Legende; vgl. mein Legends of the Jews I, 56 ff — die körperlichen und geistigen Eigenschaften des Menschen bestimmt werden und ihm nur die Willensfreiheit überlassen wird.

[2]) Ant. XVIII, 13.

[3]) Vgl. oben S. 681, wo diese beiden Ausdrücke als Synonyma nachgewiesen sind; vgl. auch Ber. 54b den Ausspruch R. Jochanans, daß »Gott selbst die würdigen Führer des Volkes bestimmt«.

dann durch ihre fromme Taten das Menschengeschlecht vor vollständiger Vernichtung retten. Die Sünder erleiden ihre verdiente Strafe, die Nachkommen der Frommen füllen jedoch den Erdboden von neuem. Als die Sündhaftigkeit[1]) der gefallenen Engel und ihrer Nachkommen die Sintflut auf die Erde brachte, da war es Noah, der diese vor gänzlicher Vernichtung errettete[2]). Unter den Nachkommen Noahs waren es wieder die Hamiten, welche infolge ihrer Sünden der Ausrottung anheimfielen. Aber das Bestehen der Welt wurde trotz der hamitischen Sündhaftigkeit nicht gefährdet[3]). Denn damals erschien Abraham, der Freund

[1]) Sie wird ganz ähnlich aufgefaßt wie im Test. Reuben V, 6; von einem wirklichen Verkehr zwischen den Engeln und den Töchtern der Menschen wollen beide Quellen nichts wissen.

[2]) Das Erscheinen Noahs wird nicht direkt erwähnt, aber die ganze Darstellung — 2, 11 ff. — läuft darauf hinaus, nachzuweisen, daß Gott zugleich mit seiner Heimsuchung der Gottlosen, »seine Berufenen« auftreten läßt, und in diesem Falle ist Noah als der Retter zur Zeit der Sintflut zu ergänzen. In 2, 8 wird ganz deutlich diese Heimsuchung als vorausbestimmt beschrieben. Es wäre noch auf Pirke R. El. III zu verweisen, wo »das Wasser der Flut« zu den präexistierenden Dingen gezählt wird. Vgl. auch Gen. r. XXVII, 4 die Diskussion eines Tanna mit einem Heiden darüber, wie die Lehre von der göttlichen Vorsehung mit dem biblischen Berichte über die Sintflut — Gen. VII, 6 — vereinigt werden kann. Vgl. auch meine Bemerkung in מבול של אש — Separatabzug von הגרן VIII — S. 4.

[3]) Vgl. oben zu 3, 1, wo ich die Lesung ומשפחת חם für ומשפחה חם — 3, 1 — vorschlage, jedoch glaube ich nicht das Richtige getroffen zu haben, wenn ich die hier erwähnten Hamiten mit den Kananäern identifizierte, denn obwohl auch Sifre D. 60 behauptet wird, daß diese dem Götzendienst und der Unzucht mehr als irgend ein Volk ergeben waren, so verlangt doch der Zusammenhang eine Anspielung auf ihre Verderbtheit zur Zeit Abrahams. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß unter »der Familie Hams«, das Geschlecht des Turmbaues דור הפלגה gemeint ist; diese Rebellion gegen Gott wird in der jüdischen Legende — vgl. meine Legends of the Jews I, 179 ff. — dem Hamiten Nimrod zugeschrieben, dem Abraham vergeblich opponierte; vgl. auch das Buch d. Jub. XI, wo die Geburt Abrahams auf die zunehmenden Sünden der Noachiden folgt.

Gottes[1]), sowie seine Nachkommen Isaak und Jakob, die durch ihre Beobachtung der Gebote, Freunde Gottes und Bundesgenossen des Allerhöchsten[2]) wurden. Die Nachkommen dieser frommen Männer jedoch folgten nicht dem ihnen von den Vätern gegeben Beispiele. In Ägypten, und besonders in der Wüste zeigte sich Israel widerspenstig und ungehorsam, aber Gott sandte das fromme Brüderpaar Moses und Aaron zur selben Zeit als Beliaal das Zauberer-paar Jochanah und seinen Bruder[3]) erstehen ließ, um Israel zur Sünde zu verleiten. Jedoch auch Moses' und Aarons Einfluß zum Guten dauerte nicht allzulange, denn kaum waren Josua, Eliëser[4]) und die Ältesten tot, als auch Israel sich dem Götzendienst hingab, so daß die Thorah in der heiligen Lade während der Regierungszeiten der Richter und Könige verborgen blieb und Israel in solcher Unwissenheit des Gesetzes lebte, daß sogar ein so frommer König wie David[5]) in polygamischer Ehe lebte, ohne zu wissen,

[1]) Über diese Bezeichnung Abrahams, vgl. oben z. St. und Singer, Buch d. Jub. 151.

[2]) Vgl oben z. St. und Bousset a. a. O. S. 357.

[3]) Jochanah ist eine ältere Schöpfung der Legende als sein Bruder; die heidnischen Schriftsteller Plinius und Apulejus kennen überhaupt nur den ersten — vgl. Schürer II, 403 — und in unserer Schrift ist dessen Bruder noch namenlos. Ursprünglich waren die Gegensätze Moses und Jochanah, worauf dann, um die Gegensätze im Einzelnen durchzuführen auch diesem ein Bruder zur Seite gestellt wurde, wie Aaron dem Moses. Ich vermute übrigens, daß manches, was die Haggadah dem Bruderpaar Datan und Abiram zuschreibt — vgl. besonders Targ. Jon. zu Exod. XIV, 3; die midraschische Quelle dafür findet sich שבט מ"ה, S. 188 — ursprünglich dem Jochanah und Mamre galt.

[4]) Vgl. oben z. St.; nach Seder Ol. R. XII starb Eliëser um dieselbe Zeit als Josua, wie aber aus Baba B. 15a hervorgeht, erst nach jenem. In Richter II, 7 ist überhaupt nur von Josua und den Ältesten die Rede! Ist es aus priesterlichem Interesse, daß unsere Schrift den Priester Eliëser heranzieht? Die Voranstellung Eliësers vor Josua ist jedoch biblisch.

[5]) Vgl. oben z. St.

daß es in der Thorah verboten sei. Zur Strafe für ihre Sünden übergab Gott Israel dem Schwerte und das Land der Verwüstung; jedoch vernichtete er sie nicht ganz. Während der Herrschaft des judäischen Königs Joschijahu erstand Israel in der Person des Hohenpriesters Zadok[1]) ein »wahrer Lehrer«, er fand das Buch der Thorah, das so lange verborgen geblieben war[2]). Als dann nach der Zerstörung des Tempels das Volk wieder auf Irrwege geriet und zur Strafe für seine sündhaften Taten von dem »Großkönig der Griechen« heimgesucht wurde, da vergaß Gott doch nicht seinen Bund mit den Vätern. In Damaskus, wohin der fromme Rest des Volkes sich aus Judäa geflüchtet hatte, erschien der »Stern Jakobs«, der Erklärer der Thorah, der letzte große Führer, dessen Leben die einzige Richtschnur für das gesetzgemäße Leben ist und als solche bleiben wird bis zur Ankunft des Messias[3]).

* * *

Durch die göttliche Vorsehung, die sich um die Gesamtheit wie den Einzelnen kümmert, und die besonders das Geschick Israels nach einem festen Plane bestimmt hat, ist Gott dem Menschen sehr nahe gerückt. Zugleich aber finden wir in unserer Schrift die Tendenz, den Schöpfer so weit als möglich vom Geschöpfe fern zu halten. Daß Hypostasenspekulationen ihr nicht fremd sind, haben

[1]) Seine Geschichtsbetrachtung gibt unser Verfasser I, 1–4, 4; 5, 17 6, 1ᵃ; 7, 12–8, 11. Über Zadok, als den Lehrer der Gerechtigkeit, vgl. weiter unten Abschnitte VI und VII.

[2]) Unter den verborgenen Dingen, welche Gott dem gesetzestreuen Reste offenbarte, sind die Gesetze der Thorah zu verstehen die bis zu deren Auffindung durch Zadok — 5, 5 — unbekannt waren –, so daß ganz Israel — 3, 14 — irrte. Eine Opposition gegen das pharisäische Kalendersystem kann schon deswegen hier nicht beabsichtigt sein, weil unser Verfasser es sonst nicht ganz Israel vorgeworfen hätte.

[3]) Vgl. weiter unten Abschnitt VI.

wir schon oben[1]) bemerkt, und derselben transzendentalen Tendenz entspringt — zum Teile wenigstens — auch die Angelologie, welche eine bedeutende Rolle im Lehrsystem der Sekte zu spielen scheint. Wir finden in unserer Schrift bestimmte Engelsgruppen sowie einzelne Gestalten von ihnen, die aus der Schaar der namenlosen himmlischen Wesen heraustreten und ein konkretes Gepräge erhalten. Die »Plageengel« [מלאכי חבל]ה, die an den Sündern das göttliche Strafgericht vollziehen, — 2, 6 — bilden eine Engelklasse, die auch in der rabbinischen und apokalyptischen Literatur häufig erwähnt wird. Es ist jedoch nicht ohne Interesse zu bemerken, daß von der im Buche Henoch[2]) herrschenden Vorstellung, wonach diese Engel zum Reiche des Bösen gehören, an dessen Spitze Satan steht, keine Spur in unserer Schrift zu finden ist. Diese Engel sind vielmehr vom Uranfange an von Gott bestimmt worden, um die Sünder zu strafen, und in der Ausführung ihres Amtes folgen sie nicht etwa Satan, sondern vollziehen den Willen Gottes. Wie nach der Lehre der Rabbinen Gehinnom zu den präexistierenden Schöpfungen gehört[3]), so sind nach unserer Schrift auch die Plageengel, welche im Gehinnom an den Sündern die Strafe Gottes vollziehen, von Uranfang dazu bestimmt

[1]) Wie oben S. 674 hervorgehoben worden ist, befindet sich unsere Schrift in Übereinstimmung mit den Pharisäern, die gleichfalls die Existenz der Engel- und Geisterwelt lehrten. Es sei jedoch bemerkt, daß in der tannaitischen Literatur die Angelologie beinahe bedeutungslos ist. In der Mischna kommt nicht einmal das Wort מלאך vor, und auch aus der Tosefta, sowie den halachischen Midraschin läßt sich kaum ein halbes Dutzend angelologischer Stellen nachweisen.

[2]) Vgl. besonders LIII, 3: und ich sah die Plageengel die allerlei Machtwerkzeuge dem Satan zurechtmachten. Die Vorstellung von einem Reiche des Bösen ist jedoch unserer Schrift nicht ganz unbekannt, vgl. weiter unten das über Beliaal Bemerkte.

[3]) Peßachim 54a und die von Theodor zu Gen. r. I, 6 gegebenen Parallelstellen; über die Frage, ob diese präexistierenden Dinge real oder ideal aufzufassen seien, vgl. meine Ausführung, Haggada b. d. Krv. 2 ff.

worden[1]). Eine Engelklasse, die der rabbinischen Literatur ganz unbekannt ist[2]), wohl aber bei den Apokalyptikern eine große Rolle spielt, sind die »Wachenden« עִירִי שׁמִים — 2, 18 — die dadurch zum Falle kamen, daß sie die Gebote Gottes nicht beobachteten. Daß unsere Schrift unter den »Wachenden« ausschließlich die gefallenen Engel versteht, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen, da die erwähnte Stelle, an der von dieser Engelklasse gesprochen wird, nur soviel aussagt, daß die gefallenen Engel zu den »Wachenden« gehörten, und nicht mehr. Im Buche Henoch[3]) wo diese Bezeichnung für die Engel häufig ist, steht es sowohl für diese bestimmte Klasse von ihnen[4]) als auch für die gefallenen Engel.

[1]) »Die feurigen Flammen, in denen Plageengel sich befinden«, sind natürlich nichts anders als das brennende Gehinnom.

[2]) Das ist um so auffallender, als sie schon im Buch Daniel erwähnt wird; weder Maimonides Jessode ha-Thorah II, 7 noch die Kabbalisten — Sohar II, 43; M. Azilut — zählen »die Wachenden« unter die zehn Engelklassen, und nur ganz vereinzelt kommt עירין bei den synagogalen Dichtern — z. B. in Nagaras יה רבון — vor. Es sei zugleich hier bemerkt, daß die Einteilung der Engelwelt in zehn Klassen nicht erst bei Maimonides sich findet, wie der Schreiber des Artikels Angelology in der Jewish Enc I, 591 behauptet, sondern schon im Talmud Jeruschalmi, Erubin I, 19 d, wo der Ausspruch »das Lager Gottes besteht aus zehn« am einfachsten so zu erklären ist, daß Gott von zehn Engelklassen — jede Klasse als Einheit gefaßt! — umgeben ist. Allerdings wurde dieser Ausspruch schon früher anders gedeutet, wie aus Midr. Sam. XXIII, 116 hervorgeht, wo er lautet: »Das Lager Gottes besteht aus zehn, denn wenn zehn in der Synagoge sich aufhalten, da bilden sie — vgl. Abot III, 6 — das Lager Gottes«. Die zehn Klassen finden sich auch schon bei R. Mose ha-Darschan, vgl. das handschriftliche Zitat bei Groß, Gallia Judaica S 411.

[3]) Vgl. Charles Register zu seiner Übersetzung des Buches Henoch s. v. watchers.

[4]) Jedoch läßt sich das Wesen wie die eigentliche Bedeutung des Namens nicht feststellen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß sowohl im Gilgameš Epos wie in der jüdischen Legende, Schlaf als das Kriterium des Menschen erscheint — vgl. meine Legends of the Jews I, 64 —, wonach »die Wachenden die nicht schlafen« — Henoch

Die Engel erscheinen in unserer Schrift — 20, 8 — als »die Heiligen des Höchsten«[1]) und es wird von ihnen ausgesagt, daß sie den Bundesbrüchigen — der von der Lehre der Sekte abfällt — verfluchen. Im Testament Naphtali VIII, 6 heißt es: »Aber der das Gute nicht tut, dem werden Engel und Menschen fluchen«, so daß darüber kein Zweifel herrschen kann, daß unter »den Heiligen, die dem Sünder fluchen« die Engel zu verstehen sind. Freilich darf man sie nicht mit den oben erwähnten »Plageengeln« identifizieren, es sind vielmehr die »guten« Engel gemeint, die, obwohl sie sonst den Menschen freundlich geneigt sind, kein Mitleid mit dem Abtrünnigen haben, sondern ihm fluchen. Ähnlich wird im Buche Henoch[2]) gesagt: »Und siehe, er kommt mit Myriaden Heiligen, um Gericht zu halten«. Hier wie in unserer Schrift sind die »Heiligen« Zeugen des göttlichen Gerichts über den Einzelnen wie über die Gesamtheit.

Die wichtigste Auslassung unserer Schrift über die Stellung der Engel ist die Stelle 5, 17. Sie lautet: »Und in alten Zeiten standen Moses und Aaron auf durch den Fürsten der Lichtwesen, während Belial durch seine Tücke Jochanah und dessen Bruder erstehen ließ; dies geschah, als Israel zum ersten Male errettet wurde (כי מלאכים[3]

LXXI, 7 — so viel wie die Unsterblichen sind. Eine falsche Übersetzung von עירים wäre die Wächter, da ער »wach sein« und nicht »wachen« bedeutet; die Bezeichnung der Engel als »Wächter« צי ם findet sich in einem Ausspruch R. Meirs — Jalk Mech. zu Jes. 130; seine Quelle ist uns verloren gegangen, wohl eine Pesikta wie aus Jalk. M. zu Ps. 20 hervorgeht — was Bousset a. a. O. 371 entgangen ist. Die Bezeichnung der Engel als Wächter שומרים auch Exod. r. XVIII, 5 = Aggad. Schir V, 39, ed. Schechter.

[1]) Vgl. Ben Sira XLIII, 17 קדישי אל, während in der Bibel nur קדושיו in dieser Bedeutung vorkommt. In der Liturgie קדושים, ebenso Buch d. Jub. 17, 11; 31, 14 und Test. Job X, 19: οἱ ἅγιοι, das von Kohler, Semitic Studies S. 334 misverstanden wurde.

[2]) Vgl. I, 7.

[3]) Mit מלאכים oder, wie wahrscheinlich zu lesen, ist ומלאכים be-

עמד משה ואהרן ביד שר האירים ויקם בליעל את יחנה ואת אחיה בזמנתו בהושע ישראל את[1] הראשונה. Welcher Engel nun auch unter »dem Fürsten der Lichtwesen« zu verstehen sein möge[2]), das steht fest, daß ihm eine ganz ungewöhnliche Bedeutung zuerkannt wird. Er ist es, der Moses und Aaron ihre Mission, die Erlösung Israels, verrichten läßt, und er ist ferner der Antipode Beliaals, des Herrschers des Bösen, also selbst der Herrscher des Guten. Der Gegensatz zwischen Michael und Satan-Beliaal in der rabbinischen und apokryphischen Literatur[3]) bildet zwar eine interessante Parallele zum Gegensatze zwischen den Fürsten der Lichtwesen und Beliaal. Aber sogar von Michael, diesem Schutzengel Israels,

---

ginnt ein neuer Abschnitt, כי ist eine Variante zum vorhergehendem מאשר die später in den Text und zwar an unrichtige Stelle hineingeriet.

[1]) So viel wie את הפעם הראשונה »das erste Mal«; diese Konstruktion anstatt der gewöhnlichen בראשונה, beziehungsweise בפעם הראשו' ist zwar selten aber nicht unerhört; vgl. z. B. Mischna Erub. את יום ראש חדש »am Neumond« anstatt ביום ראש חדש, in einem Ausspruch R. Dossas, der um 70 blühte.

[2]) Vgl. oben z. St. über die Identität dieses Engels mit Uriel; vgl. ferner das slavische Buch Henoch XXII: »Und Gott sprach zu Urevvil, bringe hervor die Bücher aus meinem Schatze . . . und erkläre sie Henoch«. Es scheint, als wenn in diesem rätselhaften Engelnamen nichts anderes als Uriel steckt. Auch in der südslavischen Version der Abrahamapokalypse — Bonwetsch 5, 11 — erscheint Uriel als der Lehrer und Führer Abrahams, und es sei noch erwähnt, daß die Kabbala Uriel mit Metatron, auch Rasiel — Engel der göttlichen Geheimnisse — genannt, identifiziert und ihn ausdrücklich mit der Gesetzgebung in Verbindung bringt; vgl. תקוני זהר LXX, 296 und תקונים מזהר חדש 82 ff., ed. Wilna 1876. Bezüglich der von mir a. a. O. versuchten Identifizierung des סוריאל mit Uriel ist auf Origenes C. Cels. VI, 30 hinzuweisen, woselbst die Angabe, daß die Ophiten unter den sieben Hauptdämonen Suriel zählten, dem sie die Form eines Stieres zuschrieben. Es ist nicht sicher, ob die Stierform mit dem Namen סוריאל = שור אל zu tun hat, — Michael hat die Gestalt eines Löwen, Gabriel eines Adlers usw. —, wenn dem aber so wäre, so beweist diese ophitische Spekulation nichts für den Ursprung des Namens Suriel.

[3]) Vgl. z. B. Judas 9; Deuter r. Ende über Michael und Satan beim Tode Moses und ausführlich darüber Lüzeken, Michael, S. 22.

wird nur behauptet, daß er für seine Nation eintrete und ihr Fürsprecher bei Gott sei[1]), aber nicht, daß er das Geschick Israels leite, wie es in unserer Schrift bezüglich des Fürsten der Lichtwesen vorausgesetzt zu werden scheint. Bei der Mission Moses denkt man in erster Reihe an die Offenbarung des Gesetzes, und, wenn es heißt, daß durch den Fürst der Lichtwesen Moses und Aaron erstanden, so scheint es, als wenn dieser Engel auch zugleich der Vermittler des Gesetzes war. Wir hätten dann eine, zweifelsohne häretische Lehre vor uns, denn das pharisäische Judentum hat die Offenbarung nie anders angesehen als eine unmittelbare Handlung Gottes[2]). Allerdings muß

[1]) Vgl. Charles zum Testament Levi V, Bousset a. a. O. 337.

[2]) In der rabbinischen Literatur herrscht darüber kein Zweifel, daß sowohl die Offenbarung des Dekalogs als auch die der übrigen Gesetze eine unmittelbare war. Israel sprach: »wir wollen unsern König sehen . . . und Gott gewährte ihren Wunsch«, Mech. Bachodesch II Ende, und von der Legende wird ganz besonders darauf hingewiesen, daß die Offenbarung am Sinai nicht allein eine des Gesetzes war, sondern zugleich eine solche der göttlichen Einheit und Einzigkeit, vgl. meine Legends of the Jews III, 17. Bezüglich der andern mosaischen Gesetze bemerkt Mechilta ki tissa I Anfang: »Und Gott sprach zu Moses weder durch einen Engel noch durch einen Boten« und noch bestimmter lautet die Behauptung in Sifre sutta 84, ed. Horovitz: »Seine — Moses — Prophetie war nicht durch einen Engel« und ebenso Ab. R Nathan, ed Schechter, S. 2. Im Talmud und in den Midraschim wird so häufig von unmittelbarer Offenbarung des Gesetzes an Moses gesprochen, daß es überflüssig wäre, Beispiele dafür anzuführen, und hier sei nur darauf hingewiesen, daß nach einer weitverbreiteten Legende, die Engel sogar versuchten, die Offenbarung des Gesetzes zu verhindern; vgl. meine Legends a. a. O. 109—114. Auch in der Stelle Sanh. 38b, wo mit Bezug auf Exod. XXIV, 1 bemerkt wird, daß unter יי Metatron zu verstehen sei — vgl die richtige Erklärung bei Nachmanides in seinem Bibelkommentar z St., die Auffassung Raschis, R Chananels, und Abulafias in יד רמה z. St ist unhaltbar — wird hinzugefügt, daß Israel nicht einmal diesen Erzengel als »Boten Gottes« haben wollte, und Gott gewährte ihren Wunsch, indem er selbst die Gesetze offenbarte. Sogar in den sehr späten Hechalot — Jalkut Reub. Ende Mischpatim; meine Legends

zugegeben werden, daß der Ausdruck בית שר האורים viel zu unbestimmt ist, um mit Sicherheit daraus Schlüsse

III, 114 — ist keine Rede davon, daß »der Engel der Thorah« diese Moses offenbarte, sondern, wie aus einem Vergleiche dieser Stelle mit Schabb. 89b und Bet Ham. II, 116 hervorgeht, wird hier nur gesagt, daß dieser Engel Moses die geheimnisvolle Kraft der Thorah, שמ״ש kund tat, vermittels welcher er imstande war, die Thorah seinem Gedächtnisse so einzuprägen, daß er sie nicht mehr wie früher vergesse. Josephus Ant XV, 5, 3 ist ein Wortspiel mit מלאך, das hebräisch sowohl Engel wie Gesandter bedeutet; Gott, sagt dieser, offenbarte die wichtigsten Lehren und Gesetze durch Moses und die Propheten, die er — nach biblischen Sprachgebrauch Chagg. I, 17 — als »Engel bezw. Gesandte« bezeichnet; Ant. III, 5, 1 und 4 bezeichnet Josephus ausdrücklich die Gesetzgebung als eine unmittelbare, und a. a O. 8 wird noch hervorgehoben, daß die Schrift auf den Tafeln von der Hand Gottes herrühre, so daß er unmöglich die Gesetzgebung den Engeln zuschreiben konnte, es sei denn, daß darunter die Lehren und Vorschriften bei den Propheten zu verstehen seien. Vgl. auch Maimonides Moreh III, 45: »Keine Thorah ohne Propheten, aber Prophete ist nicht möglich ohne die Vermittlung eines Engels«. Diese Worte, die an Josephus lebhaft erinnern, gelten aber, wie Maimonides selbst ausführt, nur von allen andern Propheten, jedoch nicht von Moses. Die Behauptung mancher Neueren, daß das Judentum nur eine mittelbare Gesetzgebung kannte — Bousset a. a. O. 377; Charles, Buch d. Jub. I, 27 — ist bezeichnend für deren Methode. »Jüdisch« ist für sie nicht das, was in der Bibel, noch weniger das, was in der rabbinischen Literatur sich findet, sondern nur die phantastischen Einfälle der Apokalyptiker, bei denen häufig noch die Frage berechtigt ist, ob wir nicht Christliches, ja sogar Antijüdisches vor uns haben, gelten ihnen als die einzigen autoritativen Quellen für das »Jüdische«. Im Pentateuch — Num XII, 8; Deut. XXXIV, 10 — wird ausdrücklich die unmittelbare Offenbarung des Gesetzes behauptet, und so lange wir keinen überzeugenden Beweis für die Annahme haben, daß später diese Ansicht aufgegeben wurde, ist es gegen jeden Grundsatz wahrer Kritik, eine solche Degradierung des Gesetzes und des Gesetzgebers anzunehmen, denn die spätere Entwicklung des Judentums bewegt sich gerade in der entgegengesetzten Richtung, das Gesetz und alles, was mit der Offenbarung zu tun hat, zu verherrlichen. Das Auftreten der Engel, als der Vermittler göttlicher Offenbarungen, bei den nachexilischen Propheten hat, was Charles a. a. O. übersehen hat, mit unserer Frage nichts zu tun; die Existenz der Engel wird auch im Pentateuch — Exod. XXIII, 20 —

auf die Tätigkeit dieses Engels zu ziehen, da er vielleicht nur sagen will, daß dieser Fürst der Lichtwesen Moses und Aaron seine Hülfe angedeihen ließ. Dann

---

vorausgesetzt, und an den oben genannten Stellen wird eben darum auf die Eigenartigkeit der Offenbarungen an Moses hingewiesen, die unmittelbar waren. Dieselbe Auffassung findet sich noch bei Ben Sira — XLV, 3 ff. —, der die Offenbarung des Gesetzes in folgenden Worten beschreibt: »Und er — Gott — ließ ihn seine Stimme hören und ließ ihn dem Dunkel sich nahen, und er gab ihm in seine Hand das Gebot, das Gesetz des Lebens und der Einsicht, damit er in Jacob seine Satzungen lehre und seine Rechte Israel«. Wenn daher im Buche der Jubiläen — vgl. Charles a. a. O. — vom Niederschreiben des Gesetzes durch »den Engel des Angesichts« die Rede ist, so soll damit nicht gesagt sein, daß dieser, und nicht Gott selbst, das Gesetz offenbarte, eine Ansicht, die schon deswegen unmöglich diesem Buche zugeschrieben werden kann, weil darin — I, 4 ff. — ausdrücklich behauptet wird, daß Gott Moses belehrt habe, sondern der Sachinhalt ist folgender: Gott selbst offenbarte Moses die zehn Gebote wie die übrigen Gesetze, doch wurden nur jene von Gott selbst niedergeschrieben — Exod. XXXI, 18 —, diese aber vom Engel des Angesichts. Also nicht die Offenbarung des Gesetzes erfolgt durch einen Engel, sondern dessen Niederschreiben, nachdem Moses es von Gott mündlich vernommen hatte. Die hier zum Ausdruck gebrachte Vorstellung ist die, daß das ganze Gesetz himmlischer Herkunft ist, und nicht nur der Dekalog. Eine ähnliche Ansicht liegt vielleicht auch in der oben erwähnten Hechalotstelle vor nachdem Moses von Gott das Gesetz mündlich erlernt hatte, vermochte er nicht, es seinem Gedächtnisse einzuprägen — vgl. Ähnliches, Jubiläen XXXII, 25 — geschweige gar es aus dem Gedächtnisse niederzuschreiben. Er erhielt daher das Gesetzbuch von dem Engel der Thorah. Es wäre auch nicht ausgeschlossen, daß auch Josephus a. a. O. dasselbe sagen wollte; nur der Dekalog wurde von Gott niedergeschrieben — Josephus Ant. III, 5, 8 — die übrigen Gesetze von Engeln. Wahrscheinlich aber will Josephus, in Übereinstimmung mit dem Midrasch, sagen, daß Gott selbst den Dekalog offenbarte, den Rest des Gesetzes aber durch seinen Gesandten = Moses Aus rhetorischen Rücksichten ist bei Josephus der Plural »Gesandte« für den Singular geboten. Die Offenbarung des Gesetzes durch Engel läßt sich mit Sicherheit nur in den paulinischen Schriften — Gal. III, 19 u. a. a. O. — nachweisen und wir haben es da wohl mit einer tendenziösen Lehre des Paulinismus zu tun. Die Abrogierung des Gesetzes durch

würde unsere Schrift nur eine in der Bibel wie in der späteren Literatur vorherrschende Meinung von dem Beistand, den die Engel den Frommen gewähren, zum Ausdruck bringen.

* * *

Konkreter und deutlicher als die Gestalt des »Fürsten der Lichtwesen« ist die seines Antipoden, des Satans. Je reiner und vollkommener die Gotteslehre wurde, desto schwerer konnte man sich die Existenz des Bösen erklären. Gott, die Urquelle des Guten und Gerechten, konnte nicht der direkte Urheber der Sünde sein, der Mensch aber ist nur wie »Ton in der Hand des Töpfers« und kann ohne Gottes Zutun überhaupt nichts bewirken[1]). Wir finden daher schon in der Bibel — I. Chr. XXI, 1 — die Gestalt des Satans, der den Menschen zur Sünde verleitet, und in der apokyphischen Literatur nimmt seine Bedeutung mehr und mehr zu, wenn auch im Einzelnen an den verschiedenen Stellen verschiedene Ansichten über ihn herrschen[2]). In unserer Schrift erscheint Satan meistenteils unter dem auch sonst vorkommenden Namen[3]) Beliaal, und es dürfte sich daher empfehlen, zuerst die Beliaalstellen näher anzusehen.

»Und während aller dieser Jahre[4]) wird Beliaal ge-

Jesus wird durch diese Annahme plausibler gemacht; der Sohn Gottes ist eine höhere Autorität als die Engel, diese offenbarten das Gesetz, und jener hob es auf!

[1]) Vgl. Ausführliches darüber oben S 680 ff.

[2]) Bousset a. a O. Kapitel XVII; er hätte mit mehr Nachdruck hervorheben sollen, daß in der tannaitischen Literatur der Teufel gar keine Rolle spielt, so daß z. B. der Name Beliaal in der ganzen talmudisch-midraschischen Literatur gar nicht vo kommt.

[3]) Besonders in den Testamenten der XII Patriarchen; vgl. Charles im Register s. v. Beliar. Es sei nebenbei hier bemerkt, daß in der Kabbala Beliaal wieder zu Ehren kommt, besonders in der Verbindung אדם בליעל, das so viel wie die קליפה »Schale« = »das Böse« ist.

[4]) D. h. während dieser Weltordnung; vgl. oben z. St.

sandt werden gegen Israel«. Obwohl nun das Ganze Sprüche XVII, 11 »und ein grausamer Engel[1]) wird gegen ihn — den Bösen — gesandt werden« ומלאך אכזרי ישלח בו nachgebildet ist, so soll an unserer Stelle wahrscheinlich gesagt sein, daß Beliaal während dieser Jahre »frei und ungehindert«, משולח, sein böses Werk verrichten wird, und dieser Gedanke wird in den folgenden Zeilen — 4, 15 — näher ausgeführt. Beliaal fängt Israel mit seinen drei Netzen: Unzucht, unredlichem Besitz und Verunreinigung des Tempels; »die Erbauer der Wand«, durch ihre Irreführung des Volkes fördern Beliaals Unternehmen, so daß er nach Belieben, משולח, Israel ins Verderben stürzen kann. Möglich auch, daß der Ausdruck משולח gewählt ist, um anzudeuten, daß Beliaal, im Gegensatz zu den anderen bösen Geistern[2]), welche an dem Ort der Verdammniß festgehalten werden, so daß sie den Menschen keinen Schaden zufügen, frei und ungehindert sein Zerstörungswerk verrichten kann. Beliaal ist aber nicht allein der Verführer zur Sünde, sondern zugleich der Feind Israels, weswegen er die Erlösung Israels aus der ägyptischen Sklaverei zu verhindern suchte. Durch den Fürsten der Lichtwesen standen Moses und Aaron auf, während Beliaal durch seine Tücke Jochanah und dessen Bruder erstehen ließ; hier wird Beliaal dieselbe Rolle zugeteilt, die Mastema im Buche der Jubiläen spielt. »Und der Fürst Mastema erhob sich wider dich und wollte dich in die Hand des Pharao fallen lassen und *half immer den Zauberern der Ägypter*« heißt es — XLVIII, 9 — in diesem Buche[3]). Ja noch mehr, die Erlösung aus

[1]) Beliaal ist das Haupt der Plageengel — vgl. oben S. 687 — und es lag daher sehr nahe »den grausamen Engel« mit diesem zu identifizieren.

[2]) Vgl. Buch der Jubiläen X, 3 und 13; vgl. auch die im Texte zitierte Stelle über »die Einsperrung« des Mastema.

[3]) Vgl. auch XLVIII, 33 mit Bezug auf Exod. IV, 29; auch Ned. 32 a wird gesagt, daß es Satan war, der Moses erschlagen wollte.

Aegypten war nur möglich — a. a. O. Vers 15 — dadurch, daß der Fürst Mastema gebunden und eingesperrt hinter den Kindern Israels war, damit er sie nicht anklage. Auch in der rabbinischen Literatur findet sich die Behauptung, daß Samael = Beliaal den Durchzug Israels durch das rote Meer zu verhindern suchte, indem er zu Gott sprach: »sie sind vorläufig noch Götzendiener und du willst das Meer für sie spalten?!« Gott aber, um Samaels Anklagen gegen Israel ein Ende zu machen, hetzte ihn gegen Job, so daß er für eine kurze Zeit Israel in Ruhe ließ, um Job anzuklagen. Inzwischen wurde Israel von der Hand der Aegypter gerettet[1]).

[1]) Schemot R. XXI, 7, und in kürzerer Fassung schon Ber. R. LVII, 4; an der letztgenannten Stelle wird vorausgesetzt, daß die Opposition Satans gegen den Auszug Israels aus Ägypten sich richtete, so daß das Strafjahr Jobs mit dem Strafjahr der Ägypter zusammenfällt; vgl Edujjot III, 10 und die kleine Peskta Exod. 34. In Schem. R. ist die Legende von Satans Opposition mit der Anklage Israels — vgl. meine Legends of the Jews III, 17 ff. — vereinigt worden.

(Fortsetzung folgt.)

Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern.

Zusammengestellt und erläutert von A. Z. Idelsohn.

(Schluß.)

4. Die aschkenasische Aussprache.

Konsonanten.

א	'	Spirit. lenis, in Südwestrußland gleich ה[1]).
בּ	b	deutsches b, in Süddeutschland gleich p.
ב	w	» w, » » » f, ebenso auch in Galizien.
גּ	g	deutsches hartes g.
ג	g	
דּ	d	» hartes d, in Süddeutschl. gleich t.
ד	d	
ה	h	deutsches h, in Südrußland wie ', d. h. ohne Aspiration.
ו	w	deutsches w gleich ב, in Süddeutschland und Galizien gleich f.
ז	s	französisches z.
ח	ch	wie schweizerisches ch.
ט	t	wie deutsches t, in Polen und Litauen gleich russischem hartem t.
י	j	deutsches j.
כּ	k	» k.

[1]) Die Neigung zur Verwechslung von א und ה war schon zur Zeit der Mišna und des Talmud bemerkbar geworden. Vgl. Dalman, S. 60.

כ, ך	h̯	schweizerisches ch, gleich ח.
ל	l	deutsches l, in Rußland gleich russ. hartem л.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, שׂ	ss	scharfes s., in Südrußland gleich deutschem sch, in Süddeutschland t-s.
ע	'	gleich א, als Auslaut manchmal 'j oder auch 'n, wie z. B.: מעשר = majssejr, יעקב = jankojw.
פּ	p	deutsches p.
פ ף	f	» f.
צ, ץ	tz	t-z.
ק	k	gleich כּ.
ר	r	Gaumen-r.
שׁ	š	deutsches sch, im Norden Litauens gleich ss = ס.
תּ	t	deutsches t, in Rußland wie russ. m.
ת	ss	scharfes s gleich ס.

Vokale.

Die Aschkenasim kennen keine Längen und Kürzen.

ִי, ִי, יא, ִי	= i, in Polen wird das unbetonte i zu »ê« erweitert, z. B. מצרים = metzrajem.
ֵי, ֵ	ֵ, 'ej in Süddeutschland und Litauen, in Polen wie »aj«, ebenso auch in England.
ֶ	sächsisches ä in Litauen, in Deutschland u. Polen ê.
ֶ	ä z. B. מֶלֶךְ = mế äh̯, in Litauen mä́ äh̯.
ַ	a.
ָ	ō in Litauen offenes o, in Deutschland geschlossenes ô, in Polen bei offener Silbe gleich u, bei geschlossener Silbe gleich o, z. B. רָעָב = ruow.

ו, י x		[1]. aj in Polen und Süd'itauen, [2]. ej in Nordlitauen, [3]. êö in Ostseeprovinzen, [4]. ô in Norddeutschland und au in Süddeutschland und England.
ו, ֽ		u in Deutschland und Litauen, in Polen gleich i.
ַ	a	gleich Vokalen
ָ	o	gleich Vokalen
ֱ	ä, e	gleich Vokalen
mobile ֲ	ä	anlautend in Deutschland u. Polen בְּשֵׁם = bašêjm, resp. bäšájm.
mobile ֲ	ê	anlautend in Litauen בְּשֵׁם = bêšêjm.

Accent immer Mile êl, beim Vortrag des Pentateuchs edoch in Deutschland und Litauen korrekt accentuiert.

Das Lautsystem der aschkenasischen Aussprache gleicht dem der persischen Aussprache.

5. Die babylonische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	Aussprache
א	'	Spiritus lenis.
בּ	b	deutsches b.
ב	b̲	zwischen b u. w, entsteht, indem die Oberlippe über die Unterlippe vorgezogen wird, mit geringerem Druck als bei b gleich dem jemen. ב.
גּ	g	hartes russisches г.
ג	ġ	weiches Gaumen-‚gh' gleich dem ג der Jemeniten.
דּ	d	hartes d.
ד	d̲	englisches th in the.
ה	h	deutsches h[1]).
ו	u w	englisches w, arab. wau.
ז	s	französisches z.

ח	ch	arabisches ḥa[1]).
ט	ṭ	» ṭå.
י	j	deutsches j.
כ	k	» k.
כ, ך	ch	» ch in ach.
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, ש	ss	scharfes s.
ע	‘	arabisches ‘ain[1]).
פ	p	deutsches p.
פ, ף	f	» f.
צ, ץ	ṣ	arabisches ṣåd.
ק	q	» qåf.
ר	r	scharfes Zungen-r (rollend).
ש	š	deutsches sch.
ת	t	» t.
ת	ṯ	englisches th. in thank.

Das Lautsystem der babylon. Aussprache gleicht dem der jemens. Aussprache, mit Ausnahme des ג, welches in der babyl. Aussprache zu den Mutae Palat. gehört und ק, welches bei den Babyloniern ein emph. Muta Palat. h. ist.

Vokale.

Kurze Vokale.

Figur	Trans.	Aussprache
ִ	i	kurzes i.
ֱ	ä	kurzes sächsisches ä.
ַ	a	» a.
ָ	o	» offenes ō.
ֻ	u	» u.

[1]) Demnach hat sich die Aussprache der Babylonier nachträglich entwickelt, da sie in der talmudischen Zeit א, ח, ע nicht unterscheiden konnten. Vgl. Dalman, Jüd.-aram. Gramm. S. 53 ff.

Lange Vokale.

אִי, יִי	ī	langes i.
אֵי, יֵי	ê̄j	geschlossenes deutsches ê + j̆, wobei das j̆ konsonantisch klingt.
◌ַ	ā̆e	breites sächsisches ä.
אָ, ◌ָ	ā	langes a.
וֹ	ŏū	kurzes anlautendes ŏ und langes ū, also ŏ + ū.
וּ	ū	langes u.

Halbe Vokale.

◌ַ	ă	gleich kurzem ă.
◌ָ	ŏ	» » ŏ.
◌ֶ	ĕ	» » ä̆.
mobile: ◌ְ u. med.	ă	» » ä̆, vor der Guttur. verdunkelt zu å̆, gleich dem der Jemeniten.

Milĕ'ēl und Miĕra' wird korrekt betont.

6. Die samaritanische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	Aussprache
א	'	Spirit. lenis.
בּ	b	deutsches b.
ב	b, f, w	meist wie deutsch. b, manchmal wie f, z. B. כִּי בָּשֵׂם = ki äfś m[1]), auch wie deutsches w bei d. Sogolatformen wie אָבָן, זָבָד, זָבַח, עָבָד = áwen, zawaḥ, záwed, 'awed.

[1]) Gaster in der Monatsschrift (Jahrg. 54, Heft 3/4, S. 186) transkribiert evšêm, es schien ihm also nicht wie f zu klingen.

ג, ג	g	hartes deutsches g.
ד, ד	d	» » d.
ה	’	gleich א[1]).
ו ·	$\overset{u}{w}$, b	arabisches $\overset{u}{w}$au im An- und Auslaut, im Inlaut fast immer wie b, mit Dageš forte wie in הַהִוִּי, צִוָּה, הַוָּה = ’abba, ṣibba, ’a’ibbi; auch ohne Dageš forte wie in הֲוִילָה, לֵוִי, נִינְוֵה, יָוָן, עֶרְוַת = êbi, ’ǎbila, ’erbat. jaban, ninabê, sogar in יוֹנָה = jabana. Dagegen אָהִיו, יַהְדָּיו, אֵלָיו, עֲוֹן בַּסַּנְוֵרִים = bassanwrim, ’ôn, ’êlu, jadu, ’a’ū; ebenso צַוָּארָיו = sau’arou. — הֱוֵה = ā’bê.
ז	s	französisches z.
ח	’	gleich Sp. len. (vgl. ה)[1]).
ט	ṭ	arabisches ṭå
י	j	deutsches j. בִּימֵי כִּידֵי = kijādê, bijāmê, dagegen צַיִד, עַיִן, בַּיִת, מַיִם = mem, bet, ’ên, ṣed. Die Dualform הַיִּים, פַּעֲמַיִם = fa’amajim, ’ajim, jedoch שָׁמַיִם = šamim, אֶפְרַיִם = ifrim. Ferner יָדַי, עֵינַי = ’êni, jadi, לָיְלָה = ê a.
כ, כ ך	k	deutsches k. Jedoch מַכְפֵּלָה = machfêla.
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ ן	n	» n.
ס	s	scharfes deutsches ss.
ע	’	gleich Spir. len., obwohl sie im Arabischen das ع korrekt aussprechen.
פ פ, ף	b, f	gewöhnlich wie f. Mit Dageš forte, manchmal

[1]) Schon zur Zeit der Mišna konnten die Galiläer die Laute ה, ח, ק, ע nicht mehr aussprechen. Vgl. Dalman das. S. 53, 61.

		wie b, z. B. הַפַּעַם, וַיַּפֹּל, יִפָּרֵד, בְּאַפָּיו, וַיִּפַּח, כִּפַּי = wajibba', wa'ábbu, jibbâ êd, wajábbêl, 'abbá'am, kábbi. Mit Dageš lene פִּצֵּל, זִלְפָּה, מִכְפֵּלָה = maḥfê a, zilfa, fáṣal. Manchmal wird asp. פ mut. w, z. B. צְפוֹנָה = sibuna (aus dem aram. צִפּוּנָא), dagegen וַיְחַפֵּשׂ = wajáfeš.
צ, ץ	ṣ	arabisches ṣâd ص.
ק	ʼ	Spir. len.
ר	r	scharfes Zungen-r, manchmal mit Dageš forte ausgesprochen gleich dem Arab. z. B. שָׂרָה = šárra (so auch L XX.). Vgl. auch הַרְעִימָה I Sam. 1, 6; וּאֹשׁ Ḥabakuk 3, 13; לְשָׁרֶךָ Sprüche 3, 8 u. v. a).
ש, שׂ	š	deutsches sch.
ת, ת	t	» t.

Lautsystem.

	Mutae einfache w	Mutae einfache h	Mutae emph. w	Mutae emph. h	Liquiduae eig.	Liquiduae nas.	Liquiduae semiv.	Spirantes einfach w	Spirantes einfach h	Spirantes emph. w	Spirantes emph. h
Guttur.	ק, ע, ח, ה, א	—	—	—							
Palat.	ג, ג	כ, כ	—	ט	ר		י				
Sing. = Dent.	ד, ד	ת, ת			ל	נ					
Labial.	פ, ב, ב	—				מ	ו	—	פ		
Dent.								ז	ס	—	צ
Palat. Dent.								—	ש, שׂ		

Vokale.

a) Kurze Vokale.

ִ	= ĭ etwas ĕi klingend.
ַ, ֶ	= ă gleich syrisch-arab. fathḥa.

ֶ = ǎ kurzes sächs. ā.

ֻ = ǔ kurzes ü in Brücke, z. B. סֻכָּה ,וַיֻּגַּד = wajjúggad. súkka. (Vgl. kětib וישם, קרואי und deren Qeri wajissam, kěriê u. a. m.).

b) Lange Vokale.

אִי, אִ, אִיא = ī, manchmal auch a, יָשָׁר = jašar.

אָ = ā, mit Guttur. emph. u. ר gleich å.

וּ = ū.

אֵי, אֵ = êj, z. B. בֵּית = bêjt, auch ī בְּנֵי = báni, auch a יִפָּרֵדוּ ,וַיֵּשֶׁב ,וַיֵּלֶךְ = wajálek, wajášeb, jibbåråձu; כֵּן ,הֵן ,הֵן = han, ḥan ,kan.

וֹ = ū, mit Guttur. ôu. ֹ manchmal êj, z. B. תֹהוּ, בֹּקֶר ,וָבֹהוּ = têj'u, wabêj'u, bêj'er, auch a חֹשֶׁךְ ,יוֹסֵף ,הַנּוֹתֶרֶת ,תּוֹלְדֹת ,לֹא = 'ášek, jásef, anu'å å', tuldat, la. Mitunter wird ֹ zu schewa quisc. הֲרֹמֹתִי ,הֲקִמֹתִי = 'ǎimti, 'ǎrimti, jedoch בְּעֻלָּה = be'ú'a. — אֹ gleich a+u, z. B. וַיֹּאמֶר ,זֹאת ,צֹאן = waja'umer, za'ut, ṣa'un. — הֹ gleich å כֹּה ,פֹּה ,וּבְנֹחֹה = kå, få, ubonu'å.

c) Halbe Vokale.

ֲ, ֱ, ֳ = ǎ gleich kurzen Vokalen.

Šěwa mobile ְ = ā (lang), z. B. בְּנֵי ,כְּנַעַן = bāni, kāna'an. ו gleich semivoc. ŭ, z. B. וְכָל ,וְאַבְרָהָם ,וְיָקוּם = úkel, u'abiåm, uji'ôm. — בְּ ,פְּ ,שְׁ erhalten bei Anlaut nach offener Silbe den Vokal ä, wie שְׁכֶם ,בְּשֵׁם = éšêm, éškem, שִׁפְחָה = ašfa', ebenso auch מְ ,נְ ,לְ ,בְּ ,מְגֵן = imgên, נָשִׁים = inšim, בְּיָדוֹ = ifjadu, לִפְנֵי = ilfané.

Šewa quiesc. wird gewöhnlich tonlos ausgesprochen

und zwar am Wortende, sonst aber gleich a, אָכְתֹּב = ekkattub. In 2. T. Plur. M. wie אָתְכֶם, עֲלֵיכֶם = etkima, 'ǎlejkima,

Šĕwa medium wird gleich »ä«, also als kurzer Vokal behandelt. Zwei aufeinander folgende Šĕwa quiesc. kennen die Samaritaner nicht, das zweite Šĕwa quiesc. erhält den Vokal i., z. B. יַפְתְּ, יַשְׁקְ, וַיֵּבְךְּ = jafti, jaš'i, wajewki. Suff. תְּ in אָתְּ, בָּאתְ, יָלַדְתְּ = áti, bāti, jaladĕti. ן 3. T. Plur. F. erhält den Vokal a, הֵן, בְּנוֹתֵיהֶן, אָתְהֶן = hêna, bĕnutêhêna, éthéna. Suffix ם ˙ x 3. Plur. Mac. gleich ˣ ma, הֵם, אֲבִיהֶם = êma, ǎbi'ema.

Suffix ךָ z. Sing. mas. = ךְ. Gleich dem Aram. und Arab.

ִי, ַי mit den Guttur. ה, ח lautet u, אַחֲרֵי, מַהֲרִי, בָּחֲרִי = a'úri, ma'úri, bâ'úri.

Da die Guttur. verschwunden sind, wird רוּחַ, כֹּחַ = ru', ku' ausgesprochen.

א˙ x wird manchmal i+u תֹּאמַר = ti'umâr, auch e+u, רִאשׁוֹן = re'íšoun.

Der Accent ist immer auf der vorletzten Silbe. Hiervon bilden manche Nomina, wie יצחק, יעקב = iṣ'ā́', ja'ū́b eine Ausnahme.

ˣ wird manchmal zu u verdunkelt רִבְקָה = rub'a.

Der Gottesname יהוה wird šā̈ma ausgesprochen, gegen den Bericht des Theodoret יַהְבֶּה = jābe[1]).

---

[1]) Nach allem, was oben angegeben ist, ist eine derartige Aussprache jedenfalls erklärlich. Denn יְ wird gleich יַ, ה verschwindet, וָ wird mitunter בֶּ ausgesprochen, wofür הֱוֵה = 'ābê (siehe oben) als Beleg dienen könnte. Indessen wollen die Samaritaner von einer derartigen Auslegung absolut nichts wissen, denn sie stützen sich auf die göttliche Äußerung ושמי יהוה לא נודעתי להם Exod. 14, 3.

Es liegt nahe, zur hebräischen der Samaritaner die Lautlehre des Assyrisch-Babylonischen zu vergleichen. Vgl. z. B. Ungnad, Babylon.-Assyrische Grammatik § 4 u. 5.

7. Die sephardische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	Aussprache
א	’	Spiritus lenis
בּ	b	deutsches b
ב	w, b	» w, in Syrien gleich b = בּ.
גּ	g	hartes deutsches g.
ג	ǧ, g	weiches ‚g‘ in sa‚g‘en, dieses im griechischen und türkischen Gebiet[1]), im arabischen Gebiete gleich גּ.
דּ	d	deutsches hartes d.
ד	d̲	engl. weiches th in »the«, im Griechischen und Türkischen ξ, sonst aber gleich דּ[1]).
ה	h ’	deutsches h, im Balkangebiete gleich א. S. l.
ו	u w, w	Im griechischen Gebiet gleich dem deutschen w, im arabischen Gebiet gleich arabisches wau.
ז	s	französisches z.
ח	ch, h̲	arabisches ‚hå‘, im griechischen und türkischen Gebiet gleich schweiz. ch[1]).
ט	ṭ, t	arabisches ṭå, im griech.-türk. Gebiet = t[1]).
י	j	deutsches j.
כּ	k	» k.
כ,ך	h̲	» ch in ach.
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, ש	ss	scharfes s.

[1]) Vgl. Stumme, Arabisch, Türkisch u. Persisch, S. 49 ff.

ע	', '	im arab. Gebiet. gleich ‚'ain', im griech Gebiet gleich א Spir. len.
פּ	p	deutsches p.
פ ף	f	» f.
צ, ץ	ṣ, ts	im arab. Gebiet gleich ṣåd, im griech.-türk. Gebiet gleich t+s[1]).
ק	q, k, '	im arab. Gebiet gleich qåf, im griech.-türk. Gebiet gleich k, in Syrien haupts. Aleppo gleich dem jerusalemisch-arabischen qåf-Spir. len.
ר	r	scharfes Zungen-r.
שׁ	š	deutsches sch.
תּ	t	» t.
ת	ṯ, t	englisches th in thank, so im griech. Gebiet, im arab. Gebiet gleich t.

Vokale.

Kurze Vokale.

.	= ǐ	
ֶ	= ä	dem sächsischen ä ähnlich, in Syrien gleich ê.
-	= ǎ	in Syrien (Aleppo) das arab. fathḥa öfter ä.
ָ	= ǒ	offenes kurzes ō.
ֻ	= ǔ	

Lange Vokale.

. . יא	= ī	langes i.
.. ' ..	=	deutsches geschlossenes ê, so in Aleppo, in Palästina gleich ä sächs. (beeinflußt vom span. e).
ֱ	= ae	sächsisches breites ä, in Syrien gleich ê.
ָ	= ā	langes a, nur bei accentuierten Vokalen,

[1]) Vgl. Stumme, Arabisch, Türkisch u. Persisch, S. 49 ff.

		sonst aber offenes ō, z. B. וַיָּקָם = wajáqom, דַּרְכָּם = darkám.
וֹ	= ô	deutsches geschlossenes ô, im arabischen Gebiet auch offenes ō.
וּ	= ū	langes u.

Halbe Vokale.

◌ֲ	= ă	kurzes a.
◌ֳ	= ŏ	kurzes offenes o.
◌ֱ	= ă	» a.
mobile ◌ְ	= ă	» ä.
med. ◌ְ	= ă	» ä, manchmal auch gleich schewa qu.

Der Wortaccent wird korrekt Milĕ'êl oder Mi ĕra' betont, trotz der bekannten vollsilbigen Betonung des Arabischen und der letztsilbigen des Türkischen.

8. Die portugiesische Aussprache.

Konsonanten.

א	'	Spirit. lenis.
בּ	b	deutsches b.
ב	b	deutsches b.
גּ	g	» hartes g.
ג	g	» hartes g.
דּ	d	» » d.
ד	d	» » d.
ה	h	deutsches h.
ו	w	» w.
ז	s	französisches z.
ח	h, ch	In Italien h, in Paris etc, ch in lachen, in Karpentras rh, wobei r gleich dem franz. r mit Gaumensegel ausgesprochen wird.
ט	t	deutsches t.

י	j	deutsches j.
כ	k	» k.
כ, ך	h	» ch in lachen.
ל	l	» l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס ש	ss	scharfes ss.
ע	', 'ng	gleich א, in Italien, Amsterdam u. a. gleich 'ng, z. B. שְׁמַע = šěmang.
פ	p	deutsches p.
פ ף	f	» f.
צ, ץ	ts	wie t+s.
ק	k	deutsches k gleich כ.
ר	r	hat sich in den verschiedenen Sprachgebieten assimiliert.
ש	š	deutsches sch[1]).
ת	t	» t.
ת	th	» th.

Vokale.

Kurze Vokale.

ִ	= ĭ	die Vokale sind kurz vor Dagĕs forte.
ֱ	= ĕ	
ַ	= ă	
ֳ	= ŏ	
ֻ	= ŭ	

[1]) Nach der Angabe von Kimchi in seinem Kommentar, Richter 13, 6, sol en die französischen Juden zu seiner Zeit ש gleich ת ausgesprochen haben. Vgl. auch Zunz, Ritus, S. 55.

Lange Vokale.

אִי, אִיא	= ī	die Vokale sind lang, wenn sie den Wortaccent haben.
אֵי, אֵיא	= ê	
אֵ	= ê	
אָ	= ā	
אֹ, וֹ	= ô	
וּ	= ū	

Halbe Vokale.

◌ֲ	= ă	werden wie kurze Vokale ausgesprochen.
◌ֱ	= ĕ	
◌ֳ	= ŏ	
◌ְ	= ĕ	

9. Die marokkanische Aussprache.

Konsonanten.

Figur	Trans.	Aussprache
א	’	Spirit. lenis)[1].
בּ	b	deutsches b.
ב	w	» w, in Algier wie b = בּ.
גּ	g	hartes g
ג	g	hartes g
דּ	d	» d.
ד	d	» d.
ה	h	deutsches h.
ו	w	englisches w, arab. wau.
ז	s	französischesz z.

[1]) Nach der Angabe von Toledano, ירושלם, תרע״א, נר המערבי S. 213, soll in manchen Gegenden in Südmarokko א gleich ע ausgesprochen werden, also statt ’ Spir. len. ‘.

ח	ch	arabisches ḥa.
ט	ṭ	» ṭå.
י	j	deutsches j.
כ	k	» k.
כ, ך	ḫ	schweizerisches ch.
ל	l	deutsches l.
מ, ם	m	» m.
נ, ן	n	» n.
ס, ש	ś	süddeutsches inlaut. ś.
ע	‘	arabisches ‘ain.
פ	p	deutsches p.
פ, ף	f	» f.
צ, ץ	ṣ	arabisches ṣåd.
ק	q	» qåf, manchmal aber gleich ’ Spir. len.
ר	r	Zungen-r.
ש	s	s gleich ס u. ש, ein »sch« haben die Marokkaner überhaupt nicht.
ת	t	deutsch. t.
ת	tz	zusammengesetzt aus t+z, dem Magribinischen analog.

Lautsystem.

	Mutae						Liquidae			Spirantes				
	einfach			emph.			eig. nasal, sem.			einfach			emph.	
	w		h	w		h				w		h	w	h
Guttur.	א		—	ע		—			י	—		ה ח	—	
Palat.	ג, נ		כ	—		ק	ר			—		כ	—	—
Ling. = Dent.	ד		ת	—		ט	ל	נ		—		—	ת	u. Pal.
Labial.	ב (ב)		פ	—		-		מ	ו	ב		פ	—	צ
Dental.										ז	ס, ש,	ש		

Vokale.

Kurze Vokale.

ִ = ĭ	
ֶ = ĭ	mit ט, ק, ע, ח (ה, א) u, צ erweitert zu ê siqêr = שֶׁקֶר
ַ = ă	
ָ = ŏ	offenes o.
ֻ = ŭ	

Lange Vokale.

ִי, ִיא = ī	
ֵי, ֵ = ī	mit ט, ק, ע, ח (ה, א) u. צ erweitert zu ê, z. B. שֵׁבֶט = sīwêṭ, עֵצָה = ʿēṣå, חֶרֶב = ḥē-rêw, עֵקֶב = ʿēqêw, dagegen סֵפֶל = sīfil, שֶׁמֶשׁ = sīmis.
ָ = ā	mit den Konsonanten צ, ר, ט, ק, ע, ח wird das a zu å verdunkelt, z. B רָעָב = rå åw, קָצָר = qå ạr, טָמֵא = tåmí.
וֹ, ֹ = ᵗō	dem וֹ der Daghestaner ähnlich, mit ו wird das Vokal zu ᵉu verdunkelt, wie in לָוֹה = lawᵉu.
וּ = ū	

Halbe Vokale.

ֲ = ă, ֳ = ŏ, ֱ ĕ, oder ĭ. (Letzteres wird dem ֶ gleichgestellt.)

mobile ְ = ĕ event. ĭ, ähnlich wie ֶ resp. . . . ausgesprochen.

Vergleichende Transkription.

ויאמר יהוה אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו. תושב ושכיר לא יאכל בו. בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו. כל עדת ישראל יעשו אתו. וכי יגור אתך גר . . . והעברת כל פטר רחם ל·יהוה וכל פטר שגר בהמה . . . תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו. Exodus XII, 43—48; XIII, 12—13.

1. Jemen	[1])wojäumår ädäunoj äl mäušä wåå' åräun
2. Persien	wajúmär adunój äl múšä wäaharún
3. Daghestan	waj'ömêr ad'önoj il m'öšêj waahár'ön
4. Polen	wajójmêr adójnoj êl mójšê wêahárojn
5. Litauen	[2])wajêjmär adéjnoj [3])äl méjšä wêaharéjn
6. Deutsch.	waja'umär ada'unoj äl ma'ušä wê.hara'un
7. Babylon.	wajoúmär adounáj äl moušä waeaharoun
8. Syrien.	wajômêr adônáj êl môšê wêahárôn
9. Samarit.	ũjóumär šäma äl môušä ũaróun
10. Sephardim.	wajômär adônáj äl môšä wäaharôn
11. Marokko.	waj'ömär ad'önaj äl m'ösä wäahar'ön
12. Portugies.	wajômär adônaj äl môšä wêaharôn

1. zäut hûggåt happóssáh kol bän nêjhor läu jäuhäl bäu.
2. zut húkat hapóssáh kol bän nêjhor lu juhal bu.
3. z'öt húqat hapóssáh kol bin nihor l'ö j'öhol b'ö.
4. zojss hikass hapússah kol bên nájhôr loj jójhol boj.

---

[1]) In Aden u. a. wajêjmär adêjnoj äl mêjšä.

[2]) In Nord-Litauen u. a . . . mejsä; im Westen u. a. . . . wajömär adönoj äl möša wêahariön.

[3]) Im Süd West . . . häl . . . Diese Bemerkungen sind für die ganze Transkription zu ergänzen.

5. zejss húkass hapóssah kol bän néjhor lej jéjhol bej.
6. zauss h'ukass hapóssah kol bän néjhor lau jaúhal bau.
7. zout huqqát happássah kol bän nejhár lou jouhál bou.
8. zôt hu'át happássah kol bên nêhár lô jôhál bô.
9. zaut 'uát 'abbássa' käl bän nêjkar lou ja'ukäl bôu.
10. zôt huqqát happássah kol bän nêhár lô jôhál bô.
11. z'ötz huqqátz happásah kol bän nihár l'ö j'öhal b'ö.
12. zôt rhuqát hapássarh kol bän nêhár lô jôhal bô.

1. waehol 'ábäd ijš mignat kössáef uümälto äutäu oz
2. wähol äwäd iš miknat kóssäf umálto utu oz
3. wahol 'êwid iš miqnat kóssif umálto 'öt'ö oz
4. wěhol éwed iš miknass kussef imaltu ojssoj ôz
5. wêhol äwäd iš miknass kossäf umálto êjssêj oz
6. wahol êwäd iš miknass kôssäf umal:ô aussau oz
7. waěhol 'äbäd iš miqnát kássäf umaltá outou az
8. wěhol 'êbêd iš mi'nát kássäf umäliä ô:ô az
9. äfkäl 'ábäd iš mi'nät kássäf ümälta outou az
10. wähol 'äwäd iš miqnát kássäf umaltá ô:ô az
11. wähol 'äwäd is miqnátz kássif umalta 'ötz'ö az
12. wähol ebed iš miknat kássef umalta ôtô az

1. jäuhäl bäu. täúšäb waëssóhir läu jäuhäl bäu. baebajit
2. júhal bu. túšaw wässóhir lu juhal bu. bäwajit
3. j'öhal b'ö. t'ošaw wässóhir l'ö j'öhal b'ö. bäwajit

4. jojhal boj. tojšaw wĕssúhir loj jojhal boj. bĕwájess
5. jêjhal bêj. tejšaw wêssóhir lej jêjhol bêj. bêwajiss
6. jaúhal bau. táušaw wässohir lau jauhal bau. bäwajiss
7. jóúhal bou. toušáb wässahir lou jóúhal bou. bäbajit
8. jôhal bô tôšab wässahir lô jôhal bô. bĕbajit
9. jóúkäl bou. toušab äfšakir lou jaúkäl bou. bäbêjt.
10. jôhal bô. tôšaw wĕssahir lô jôhal bô. bäbajit
11. j^{i}öhal b^{i}ő. t^{i}ősaw wäsahir l^{i}ö j^{i}öhal b^{i}ö. bäwajitz
12. jôhal bô. tôšab wĕssahir lô jôhal bô. bĕbajit

1. áhód jêjóhejl läu táusi min häbbájit min habbóssor
2. áhod jêjohêjl lu tútsi min habájit min habóssor
3. éhod jióhil l^{i}ö t^{i}ötsi min habájit min habóssor
4. éhod jêjúhl loj ssójtzi min habájis min habússor
5. ähod jêjóhejl lêj ssejtzi min habájis min habóssor
6. ehod jêóhêl lau ssaútzi min habájiss min habóssor
7. ähád jêjahêjl lou tousi min habbájit min habbassár
8. êhad jêahêl lô tôsi min habbájit min habassár
9. äād jejákäl lôu tousi mĕn 'abbajt mĕn 'abbašar
10. ähád jêjahêjl lô tôsi min habbájit min habbassár
11. 'ahád jiahil l^{i}ö tz^{i}ösi min habbajitz min habbasár
12. arhad jêahêl lô totsi min habajit min habassár

1. huũsá wá'ásám läu tišborúũ bäu. kol ádät
2. hútsa wäätsäm lu tišbärú bu. kol ádát

3. ḥútsa wêétsêm lⁱö tišbóru bⁱö. kol ʻádat
4. ḫítzu wĕéjtzêm loj ssišbru boj. kol ádass
5. ḫútzo wêátzäm lej ssišbru bêj. kol ádáss
6. ḫútzô wáêtzäm lau ssišb'ru bau. kol ádáss
7. ḥúṣa wäʻäṣäm lou tišbäru bou. kol ʻadát
8. ḥúṣa wĕéṣem lô tišbĕrú bô. kol ʻadát
9. 'uṣa ũäṣäm lou tišabáru bou käl 'ádat
10. ḥúṣa wäʻäṣäm lô tišbärú bô. kol ʻadát
11. ḥúṣa wäʻäṣäm lⁱö tzisbäru bⁱö. kol ʻadatz
12. rhútsa wĕêtsem lô tišbäru bô. kol adat

1. jissróêil jå åssu äútäú. wihi jóghur itäho gêjr.
2. jissroéjl jaassu útu. wähi jógur itho gêjr.
3. jissróil ja ássu ⁱötⁱö. wahi jógur itho gir.
4. jissrúajl jaássu ójssoj. wĕhi júgir ithu gajr.
5. jissróejl jaássu éjssêj. wähi jógur itho gêjr.
6. jissrôel jaassu áussau. wĕhi jôgur itho ger.
7. jissraêl jaʻassú outtoú wähi jaghúr itähá gejr.
8. jissraél jaʻassú ô ó. wĕhi jagúr itahá gêr.
9. jišraêjl jaášu outou. ũki jagur itáka gêr.
10. jissraél jaʻassú ôtó. wähi jagúr itähá gêr.
11. jisraíl jaʻasú oⁱtzⁱó. wähi jagúr itähá gir.
12. jissraél jaʻassú ôtó. wĕhi jagúr itĕhá gêr.

1. wåhå åhårto kol på år råhåm ladäúnoj waehol på år šäghår
2. wähaawárto kol pätär rähäm ladúnoj wähol pätär šägär

3. waha'awárta kol pitêr rêhêm ladlônoj wahol pitêr šigér
4. wĕhaawárto kol péjter rejhem ladójnoj wĕhol péjter šéjger
5. wêhaawárto kol pätär rähäm ladéjnoj wahol pätar šägär
6. wehaawárto kol pê êr rêhem ladaunoj wĕhol pê er šêger
7. waha'abartá kol pätär rähäm ladounáj wähol pätär šäghär
8. wĕha'abartä kol pêter rêhem ladônäj wehol pêter šéger
9. ũa'bárta käl fátär rá'äm lašäma ũkäl fatär šagär
10. wäha awartá kol pätär rähäm ladônaj wähol pätär šägär
11. wäha'awartá kol pi êr rê êm ladlônaj wähol pi êr sigêr
12. wahaabarta kol péter réchem ladônaj wĕhol peter šeger

1. bähéjmo . . . tifdä bässä wäim läu tifdä wå å äftäu.
2. bähéjmó . . . tifdä bässä wäim lu tifdä we'aráftu.
3. bahimó . . . tifdä bässi wiim lö tifdi wa'aráftlö.
4. bĕhájmu . . . tifdej bĕssêj wĕim loj ssifdej waaráftoj.
5. bêhéjmo . . . tifdä bêssä wäim lêj ssifdä waaráftêj.
6. bĕ'êmò . . . tifdê bĕssê wäim lau ssi de waaráftau.
7. bähéjmá . . . tifdä bässä wäim lou tifdä wa'araftóu.
8. bĕhêmá . . . tifdê bĕssê wĕim lô tifdê wa'araftô.
9. ba'âma . . . tifádä báši ũim lou tifádä ũaraftou.
10. bähemá . . . tifdä bässä wäim lô tifdä wa'araftô.
11. bähimá . . . tifdê bäsä wäim lö tzifdä wa'araftlö.
12. bĕhêmá . . . tifdé bĕse wĕim lô tifde waaraftô.

I. Vergleichende

9 Portugiesen	8 Marokko	7 Sephardim	Syrien	6 Samarit.	5 Babyl.
’	’	h; ’	’	’	’
b	b	b	b	b	b
b	w; b	w	b	f; b	b̲
g	g	g	g	g	g
g	g	ġ; g	g	g	ġ
d	d	d	d	d	d
d	d	d̲; d	d	d	d̲
h	h	’; h	h	’	h
w	w	w	w	w	w
z	z	z	z	z	z
h; rh; ḥ	ḥ	ḥ; ḥ	ḥ	’	ḥ
t	ṭ	ṭ; ṭ	ṭ	ṭ	ṭ
j	j	j	j	j	j
k	k	k	k	k	k
ḫ	ḫ	ḫ	ḫ	k	ḫ
l	l	l	l	l	l
m	m	m	m	m	m
n	n	n	n	n	n
ss	ss	ss	ss	ss	ss
’	‘	’; ‘	‘	’	‘
p	p	p	p	f; p	p
f	f	f	f	f	f
ts	ṣ	ts; ṣ	ṣ	ṣ	ṣ
k	q	k; q	‘	‘	q
r	r	r	r	r	r
š	s	š	š	š	š
ss	s	ss	ss	š	ss
t	t	t	t	t	t
th	tz	ṯ; t	t	t	ṯ

Konsonantentabelle

4			3	2	1	
Deutsch	Littauen	Polen	Daghestan	Persien	Jemen.	Figur
’	h; ’	h; ’	’	’	’	א
b	b	b	b	b	b	ב
f; w	w	f; w	w	w	b̲	ב
g	g	g	g	g	gj; g	ג
g	g	g	g	g	ġ	ג
t; d	d	d	d	d	d	ד
t; d	d	d	d	d	d̲	ד
h	h	’; h	h	h	h	ה
w	w	f; w	w	w	w u	ו
z	z	z	z	z	z	ז
h͡	h͡	h͡	ḥ	h; h͡	ḥ	ח
t	t	t	ṭ	t	ṭ	ט
j	j	j	j	j	j	י
k	k	k	k	k	k	כ
h͡	h͡	h͡	h͡	b͡	h͡	כ ך
l	l	l	l	l	l	ל
m	m	m	m	m	m	מ ם
n	n	n	n	n	n	נ ן
ss	ss	ss	ss	ss	ss	ס
’	j; ’; ng	’j; ’; ’ng	‘	’	‘	ע
p	p	p	p	p	p	פ
f	f	f	f	f	f	פ ף
tz	tz	tz	ṭs	ṣ	ṣ	צ ץ
k	k	k	ṛ	k̇	g	ק
r	r; r̄	r̄	r	r	r	ר
š	s; š	š	š	š	š	ש
ss	ss	ss	ss	ss	ss	ש
t	t	t	t	t	t	ת
ss	ss	ss	t	t	ṯ	ת

II. Vergleichende

9	8	7		6	5
Portugiesen	Marokko	Sephardim	Syrien	Samarit.	Babyl.
i	i	i	i	ĕ; ĭ	i
e	i, ê	ă	ă	ă	a
a	a	a	ă	ă	a
o	o	o	o	ă	o
u	u	u	u	ŭ	u
i	ī	ī	ī	a; ī	ī; ij
ê	ê, ī	ē	êj	ī; êj	êj
ê	ê, i	ē	êj	ā; ê	ă
ā	ă, ā	ā	ā	ā	ā
ô	ō	ô	ô	u; ou	oū
u	ū	ū	ū	ū	ū
o	o	o	o	ă	o
a	a	a	ă	ă	a
ă	ă	ă	ă	ă	ă
ĕ	ă	ă	ă	ā, a [4]	ă
ĕ	ă	ă	ă	ā [4]	ă
[2]	[3]	[3]	[5]	[4]	[2]

[1]) Abweichungen. Vgl. Nr. 1 Jem. Ausspr. ff.
[2]) Tonlos.
[3]) Tonlos, nur anlautend vor u mit Guttur. wie ă.
[4]) Abweichungen. Vgl. Nr. 6 Samarit. Ausspr. ff.
[5]) Tonlos, im Bibelvortrag mitunter wie ă.

Vokaltabelle

	4		3	2	1	
Deutsch	Littauen	Polen	Daghestan	Persien	Jemen.	Kurze Vokale
i	i	i	i	i	ǐ	ִ
e, ä	ä	e	i, ä	ä	ǐ̈	ֶ
a	a	a	a	a	ǐ̈	ַ
o	o	o	o	o	ǒ	kl. ָ
u	u	i	u	u	ü, u	ֻ
						Lange Vokale
i	i	i	i	i	ī; ī̈j	ִי; ִיא
êj	êj	aj	i	ej	ej	ֵי; ..
ê, ä	ä	êj	ê; i	ä	ā̈	ֶ
ô	ö	u	ō	ō	ō	gr. ָ
au	iö êj; ej	oj	iö	u, ou	ēj; ā̈u	ֹ, ֹ
u	u	i	u	u	ū	ֻ
						Halbe Vokale
ǒ	ǒ	ǒ	ǒ	ǒ	ǒ	ָ
ǎ	ǎ	ǎ	ā, ǎ	ǎ	ǐ̈	ַ
ǎ	ǐ̈	ǎ	ā̈, ǐ̈	ǐ̈	ǐ̈	ֶ
	êj, ǐ̈		ā, ǐ̈	ǐ̈	1) ǐ̈	mobile :
3)	2)	3)	3)	2)	2)	med. :
						quiesc. :

Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum fünften Buche Moses.

Von Alfred Zweig.

(Fortsetzung.)

Kapitel 4.

1. למען תחיו. איני דורש לכם רק להנאתכם, שבכך תחיו ותירשו את הארץ.

2.—3. לא תוסיפו. כי אם לא תוסיפו לא תגרעו, נרא' כך אם תוסיפו ה' פרשיות[1]) או ה' מינין[2]) או ה' גדילי[3]), אז תוספת מביאה לגירעון, ונפקא מינה שילקה על כל גירוע ולא על כל תוספות. אבל אם צוה הק' ז' ימי סוכה[4]) ותוסף ח', הבא אינו לוקה משום בל תוסיף, כי בל תגרע ליכא כדמפר' מה שעשה עשיו. מפי' הר' יודא בן רבי' אלי'[5]) ע'[6]) הגה"ה, אבל תוסיפו תגרעו וכל המוסיף גורע, שאם תעשה המשה גדילים אז הוספת וגרעת ד', שאינו כלים כל מה שעשיתה שלא עשיתה כמצותה. וכן ארבע[7]) פרשיות שבתפילין וכן ד'[7]) מינין שבלולב. אבל אם ישבת ה' ימים בסוכה, לא גרעת ז', שהרי לא בא השמיני עם ז' ומה שעשה עשוי. ומיהו[8]) לפי הפשט נר' גרוע, שנר' שלא עשית השבעה לשם מצוה שכלא מצוה אתה עשיה כמו כן. ומיהו הק' יודע לבית בני אדם וכיונתן תדע שעושה מצותו[9]) של הק' חי בהם, והעובר עליהם מת, שהרי כל איתם שהלכו אחר בעל פעור מתו[10]), ואפי' אותם שלא היו בגזירה ראשונה[11]).

---

[1]) Sanhedr. 4b, vgl. Raschi zu II, 13, 9 u. 16 und zu V, 6, 8. [2]) III, 23, 40. [3]) V, 22, 12 IV, 15, 38. [4]) III, 23, 42. [5]) Über Jehuda b. Elieser, vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 96. In seinem 1313 verfaßten Werke Minchat Jehuda findet sich diese Erklärung nicht, dagegen anonym in den Pentateuch-Tossaphot, s. Daat Sekenim 79a, Hadar Sekenim 64b. Paaneach rasa 57a. [6]) L. עיה verkürzt aus עליו השלום oder vielleicht עליו השלום והמנוחה = עהיו. [7]) Richtig ה'. [8]) Das Folgende gehört sicherlich wieder Besch. Sch. an. [9]) L. מצותיו. [10]) Vgl. IV, 25, 1—9. [11]) IV, 14, 24—31.

4. ואתם הדבקים בה' ובמצותיו חיים והיה דמצי לאוכוהי מאותם שלא רצו ליכנס בארץ ומתו במדבר, אלא שיכולין לומ' מחמ' זקנה מתו, שנתעכבו ארבעי' שנה במדבר.

5. ראה למדתי. מתוך כך שאת' רואה שהק' מקפיד על מי שעבר על המצות, אתה יכול להבין שלא אמרתי לכם אלא מה שציוני הק' לומ' לכם שתעשו כן בקרב הארץ.

6.—8. ושמרתם ועשית'. כי אם יאמ' רופא לחולא שתה סם זה שבו תחיה, ואפי' הוא מאים ומזולזל שותה, וכ"ש שאתם צריכין לשמור המצות שהם סם חיים פמו שפיר[12]) למעלה ואתם מתכבדין בהם. כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אפי' בעיני העמים שאינם מאמיני בתירה, ועוד שאתם מתקרבים לפני המקום על ידי המצות. כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו אם שמרתם ועשיתם. ואם תאמ' יכול אני למצוא בעולם משפטי' טיבי' כאלה ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטי' צדיקים ככל התורה הזאת. ומאחר שאין שים אדם יכול לתקן כמותן, יש להבין כי לא באו מסברת בשר ודם כי אם מאת הק'.

9. רק השמר לך ושמור נפשך מאוד. כלומ' שמור עצמך מאוד על דבר זה, שלא תשכחנו דאע"פי שהוכחתי לך על פי הסברא שמצית הללו מאת הק' הם, אינו דומה דבר הידוע לאדם מסברא לדבר שהוא רואה בעיניו, ולפיכך אני מזהירך שלא תשכח.

10.—14. יום אשר עמדת לפני ה' [אלהיך] בחורב ושמעתם שדיבר אליכם הק' בעצמו והראה לכם אשו הגדולה כדי שתיראו איתו. וחושך[13]) וענן[14]) וערפל סביביו כך פי' קרא. ועתה אינן מכחישין זה את זה, כמקום אחד אימ' בוער באש עד לב השמי' וגו' אימר חושך וענן[14])–וערפל סביביו, שלא תוכל לימ' שראיתם שם כל תמונה. וכתב הדברים על לוחות אבנים, דבר שאין רקבון שולט בו, כדי שיהא דבר קיימא. כל זה אני מזהיר עליכם שלא תשכחו, שזה ודאי עיקר אמנה. ורבותי' דרשו[15]) מכא' כי השוכח דבר ממשנתו חייב מית' אם יושב ויסירם מלבו.

15.—16. ונשמרתם מאד לנפשותיכם. אע"פ שאני מזהיר אתכם מאד שלא תשכחו, השמרו בנפשכם שלא תחיבו את נפשכם לומר מאחר שחוא מזהיר עלינו כל כך שלא נשכח, נעשה לנו תמונות להזכיר ולהיות לזכרון. כי אין זה זכרון, שהרי לא ראיתם כל תמונה, דאינו לכם לזכרון כי אם להשחתה, אבל בלבך יהא שמור.

---

[12]) Vers 3. [13]) B. T. חשך. [14]) B. T. ענן. [15]) Aboth Abschn. III, 8.

19.—20. ופן תשא עיניך השמימה. אני מזהירך. ונדחת מדרך הישר. והשתחוית [וגו'] אשר חלק ה' להאיר[16]) לכל העמים שנבראו לשמש לבני העולם ואפי' להדיוט שבעולם, ואותך לקח [ה' וגו'] להיות [לו] עם[17]) נחלה וסגולה, ואיך תשתחוה לכל צבא השמים שנבראו לשמש להדיוטות? דבר גנאי הוא זה והשחתה.

21.—22. וה התאנף בי על דבריכם. שאמ' לכם הטן הסלע כדפירש'[18]): ואיניני[19]) עובר לא חי ולא מת, ולכך אני מתרה בכם עכשיו, דלא אוכל לדבר עמכם משתבואו לארץ. ויכילים אתם לידע כי לא לצורכי אני אומ' שתשמרו המצות ותאריכו ימים בארץ, כי אני לא אעבור שם.

23.—24. השמרו לכם פן תשכחו את הברית [וגו'] כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא ואין קצפו דבר מועט, כי ראו אותי, שהייתי הכיב לפניו התאנף על דבר אחד, וקנא הוא לנקום מבעיסיו.

25.—26. כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם. שתתאשו לאמר כבר נתיישבנו בארץ ולא נפסידנה עוד, והשחתם עצמכם ועשיתם פסל הנני מעמיד עליכם עדים שהם קיימים לעולם, השמים והארץ, כי אבד תאבדון מן הארץ מהר, ולא יועיל לכם מה שהחזקתם, ויד העדים תהיה בכם בראשינה[20]). ועצר [את] השמים ולא יהיה מטר והאדמ' לא תתן את יבולה[21]). נבואה היא זו, ורמז להם שכך יעמדו בארץ, אלא שהקדים הק' שני שנים לוגישנת'[22]).

27.—28. והיפיץ [ה] אתכם בעמים. מאחר שתחפצו לעשות כמעשיהם יערב אתכם בהם, ואז ועבדתם שם אלהים אחרים. טוב שתכעיסי המלך שלא בפניו מבפניו, שישראל שבחוצה לארץ אפי' הטובים עובדי ע"ז בטהרה הם כרמפר' בע ז[23]) וכ"ש האנוסים וכ"ש המשומרים.

30. בצר לך ומצאוך. ותבינו שאין מעלים לכם איתם אלהות כלום, ולא עוד אלא שאתם לוקים על ידם, ודרשת משם את ה' אלהיך, כי הוא המועיל לך, כדכת'[24]) אלכה לי[25]) ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעת.

31.—32. כי אל רחום ה' אלהיך. ומרחם אותם השבים לפניו בתשוב' שלימה, אע"פ שמרדו לפניו בתחילה. ואם תאמ' מפני מה הק'

---

[16]) Megilla 9b, ebenso Raschi und Raschbam. [17]) B. T. לעם. [18]) Vgl. Comm V, 1, 37. [19]) B. T. אינני. [20]) In Anlehnung an V, 17, 7. [21]) V, 11, 17, vgl. Raschbam. [22]) Die ausführliche Erklärung siehe Sanhedr. 38a, Gittin 88a, auch Raschi z. St. [23]) Aboda sara 8a. [24]) Hos. 2, 9. [25]) Im B. T. fehlt dieses Wort.

מקפיד על פשיעתינו יותר משאר אימות? לפי שעשה לך ניסים מה שלא עשה לשים אומה. כי שאל נא לימים ראשונים [וגו'] ולמקצה חשמים [ועד קצה השמי']. כלומ' שאל לדורות הראשינים, אם נעשה כן לשום אומה שבעולם בימיהם, וישאל למסוף העולם ועד סופו אם יש אומה בעולם שנעשה לה כך, הנהיה כדבר הגדול הזה, ישראה אדם דבר גדול כזה, או הנשמע כמוהו או אפי' שמע משום אדם שנהיה דבר כזה.

33. ששמע[26]) עם קול אלהים [וגו'] ויחי. כלומ' ואם היה, היוכל לחיות השומע. כלומ' ניסים כפילים עשה לך הק', אחת ששבעת מה שלא שמע אדם בעולם, ואח' שנצלת ממה שלא יוכל אדם להינצל.

34. או הנסה. כל זה שאל אם השמיע או הנסה לקחת אם עשה לשום אומה אפילו אחת משתים גדולות שעשה לך. במלחמה. טביעת ים סוף קרא מלחמה, מדכת'[27]) ה' ילחם לכם[28]). מיהו עשר מכות נרמזו כאן במסות כ', באותות כ', במופתים[29]) כ', הרי ו'. ובמלחמה ז', וביד הזקה ח', ובזרוע נטויה ט', ובמוראי גדולי י'. ואפקיה להאי בלשון רבים שתהא טביעת הים בכלל.

35.—40. אתה הראת ניסים ונפלאות לדעת להודיע כי ה' הוא האלהים [וגו']. מן השמים השמיעך את קולו. קילות וברקים וקול שופר ליסרך שתהא אימתו ופחדו עליך. וכן על הארץ הראך את אשו הגדולה כדי ליסרך, כדכת'[30]) למען[31]) תהיה יראתו על פניכם לבל[32]) תחטאו. ודבריו שמעת מתוך האש. קול הדברות היה בא להם מתוך האש והקילות והברקים מן השמים. ויוציאך וניהג אותך בפניו בשעת הוצאה, כדכת'[33]) ויסע מלאך האלהים. והביאך להוריש גוים גדולים [וגו'] כיום הזה. שירשת סיחון ועוג ולכך היה לך להזהר שלא לעבור על דעתו, וכשאתה עובר על דעתו, דין הוא שיקפיד עליך יותר מכל אומה. ולכך אני אימ' לך וידעת היום והשבו' אל לבבך ואם יאמר לך יצר הרע מה לך לכל הצער הזה? והשיבות' אל לבך הרע, כי ה' הוא האלהים ואין להינצל מידו, ובידו להמית ולהחיות. ולכך ושמרת [את] חוקיו [ואת] משפטיו[34]) שיטב לך ותאריך ימים בטוב, שתשים לב בדברים הללו, כי ה' הוא האלהים בשמים ובאחר שעשה לך כל הטובות הללו ואין אחר זולתו, דין הוא שתשמור מצותיו.

41. אז יבדיל משה, אחרי הכותו את סיחון ואת עוג וירשום[35])

---

[26]) B. T. השמע. [27]) II, 14, 14. [28]) Vgl. Raschi z. St [29]) B. T. ובמופתים. [30]) II, 20 20. [31]) B. T. ובעבור [32]) B. T. לבלתי. [33]) II, 14, 19. [34]) B. T. ואת מצותיו. [35]) l. וירשו.

ישראל את ארצם. ולפי שסידור התורה והבדלת הערים היו בפרק אחד, לקח פרשה זו הבא ללמוד זריזתו של משה שאע״פי שלא קלטו עד שנבדלו אותם שבארץ ישר׳, כדכתי׳[36]) והיו שש הערים האלה למקלט בזמן שהם שש הם למקלט. אע״פ כן לא נתעצל במצות[37]). ולכך הוא או׳ כאן[38]) זאת התורה אשר שם כי בפרק אחד נעשו שני דברים הללו.

Kapitel 5.

1. שמע ישראל אַנְטֶנְט בר״[1]). ולמדתם אותם לדורות הבאים, ושמרתם לעשותם אותם.

3. לא את אבותיכם בלבד כרת, כי אם אותנו כי אף אותנו[2]).

4. פנים בפנים דבר אנכי ולא יהיה לך[3]).

5. אנכי עומד [וגו׳] להגיד שאר הדברות כי יראתם כדמפר׳ לקמ״[4]). ולא עליתם בהר לשמוע שאר המצות והמשפטים.

12.—15. שמור. בדברות הראשונו׳ שמדבר על מעשה בראשית שהוא דבר רחוק, אמ׳[5]) זכור כאדם שמזכיר דבר רחוק, וכאן שדיבר על יציאת מצרים שהיה להם דבר קרוב, אמ׳ שמור. ושניהם בדיבור אחד נאמרו[6]). ושבת אות ומזכרת למעשה בראשית ששבת בו הק׳, וליציאת מצרים דאדם ששובת נר׳ בן חורין שאין מי שיכריחנו לעשות מלאכה ושניהם תיקנו חכמים[7]) ליזכר בקידוש היום. ולפי שהיא אות לבני ישראל, לא רצה הק׳ שישבתו בו גוים ונתן בלבם להיות שובתין ביום ראשון ולא בשבת, שאם ישבתו כמו כן[8]). וסדר הדברות פירשתי בוישמע יתרו[9]).

24. ואת תדבר. ואת לשון נקבה לשון תשות כח, כי קולך בא אלינו בחלישות ונוכל לסובלו[10]).

25. היטיבו [כל] אשר דברו. כי אי אפשר לכולם שיהיו נקיים וטהורי׳ לדבר עמהם תדיר.

26. מי יתן והיה לבבם זה להם שיהיו יראים מפני ומזומנים למצותי.

30. למען תחיון. לטובתכם אני דורש.

---

[36]) IV, 35, 15. B. T. לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים . . . [37]) Makkot 10 a. [38]) Vers 44 B. T. וזאת.

[1]) Entends im Sinne von comprends. [2]) B. T. אבותינו, vgl Raschi und Ibn Esra [3]) Vers 6 ff. [4]) Vers 20 ff. [5]) II, 20, 8. [6]) Mechilta zu II, 20, 8, vgl. Raschi. [7]) Pesachim 106 a. [8]) Erg. יהיו כמותן. [9]) s. Comm. II, 20. [10]) Vgl. Comm. V. 33, 4; ähnlich erklärt Raschi.

Kapitel 6.

3. ארץ זבת חלב ודבש. מקרא קצר הוא והכי קאמ' כאשר דבר ה' אלהי אבותיך לך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש.

4. שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אי אפשר בלא שלש הזכרות מפני קטרוג של אומות העולם שאם אמר שמע ישר' ה' אחד, היו אומ' כל אומה ואומה על תרפותו, על שלנו הוא אי' שהוא אחד. כשהוא אמ' אלהינו, נודע שעל אלהי ישראל הוא מדבר, שהרי עמהם היה מדבר. ואם אמ' ה' אלהינו אחד, היו אומ', כן הוא אומ' שאלהי ישראל אחד מן האלהות ויאמר כל אחד ואחר וכן שלנו. וכן אם אמר אלהינו ה' אחד היו מפר' ה'[1]) אלהינו ה' אחד מן האלהות. וכ"ש אם אמ' אלהינו אחר. אבל השתא על כרחם הכי קאמ' ה' אלהינו אלהי ישראל ה' אחד, אדון שלנו אדון אחד. שאין באדונו' אלא הוא. שאם רצה לומ' אחד מן האדוני', ודא' הכי קאמ' האדון שלנו אחד באדונות. והכן בדברים ויתישבו על הלב. ועל אילו התועים שאומ' שלש חלקים הם והם אחד ולכך אמ' שלש אזכרות וכללם כאחד, הרי תשובתו בצידו[2]) ואהבת את ה' אלהיך הרי שני הזכרות שאינם לא אחד ולא שלש. ואם כדבריהם, היה לומ' בכל מקים או אחד או שלש או[3]) על מניין חלקים הוא מדבר. אלא על כרחך אינו בא דרך המניין אלא הכי קאמ' ואהבת את ה' שהוא אלהיך ולא בא לתת מניין לחלקים, כמו הפסוק הראשון לא בא על מניין חלקים, אלא על פירש שפירש' לפי משעו' המקרא. ולדבריהם לא ציוה לאהוב רק שני חלקים ומסתמ' אותו שנחלק מן האחרים ונכנס במקום הטנופת אין אוהבי' אותו[4]).

5. בכל לבבך, שתתן כל מחשבות לבבך על אהבתיך[5]), ולא יהלקו רעיוני לבך שני חלקים[6]), כאדם שאוהב אדם אחד ונותן על אדם אחר מחשבתו ואין כל מחשבתו על האחד. וכן הוא אומ' על עורכי מלחמ' בלא לב ולב[7]). שיש אדם שיש לו שני לבבות על דבר אחר, המחשבה אחת אומרת הלחם, המחשבה אחרת אומרת לא תלחם, כאדם שאומ' אעשה או לא אעשה. אבל אילו הגבורים כל מחשבת' נתנה להילחם. וכן כאן ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך תקע לבבך לאהבתו. כמו שהוא אלהיך שניתיחד עליך ולא על אומה אחרת, כך אתה תתייחד בכל לבבך לאהבתו, לא תערב שום מחשבה בלבך שהרחק[8]) אהבתו מליבך. ובכל נפשך, שתהא

[1]) Dieses Wort ist hier wegzulassen. [2]) Vers 5. [3]) L. אם. [4]) In ähnlicher Weise hat Bechor Schors Zeitgenosse Nathan Official diesen Vers gegen die Auffassung der Trinität verteidigt, s. RÉJ. 1881, S. 20 u. 21, vgl. auch B. Sch's Polem k in I, 18, 2 u. I, 24, 2. [5]) L. אהבתך. [6]) Sifre Piska 32, Raschi. [7]) Vgl. I Chr. 12, 34. [8]) L. שתרחיק.

כל אות נפשך על אהבתו שתהא לך תאות נפש באהבתו. **ובכל מאודך** שתקנה ארכתו בכל מאידך שיהיו יצ׳איתך ולקנות[9]) אהבתו. ורבותינו אמרו[10]) שיש לך אדם שניפו חביב עליו ממונו, ולכך נאמ׳ בכל נפשך, שאפי׳ נוטל את נפשך שהרי אינו משלך כלום. הוא נתנה והוא לקחה, כמו שאמ׳ איוב[11]) ה׳ נתן [וה׳ לקח] יהי שם ה׳ מבורך. ויש אדם שממונו חביב עליו מנופו, לכך נאמ׳ בכל מאידך, כמו צריכ׳.

6. **אשר אנכי מצוך היום יהא לעולם על לבבך.**

7. **ושננתם לבניך.** אני אומרם לך ואתה תשנה אות׳ לבניך, ובניך לשלשים לפניהם וכן לעולם. **ודברת בם**, שיהיו תדירים לך שלא תשכחם. **בשבתך בביתך וגו׳.** בכל עת יהיו עסקיך בהם. אילו מידו׳ שבני אדם עושים עומד ויושב ושוכב ומהלך. משמע שעה[12]) שעומד על רגלו.

8. **וקשרתם לאות על ידך.** עשה לך בהם סימנים, שלא תשכח׳ שתקשרם על ידך. ובמקום אחר הוא אומ׳[13]) כתוב על ידכה כה׳, לומר שעל יד כהה תקשרם[14]), לפי שיד הימין מושיטין בכל מקום והן עסקניות אין ראוי לתת התפילין עליה. **והיו לטוטפות** אשניט בל׳[15]), כמו[16]) שפיל ואזיל בר אווזה ועינהא מטייפי, וכמו[17]) הולך[18]) ומפוף תלכנה, שמביטות לכאן ולכאן לעיין אחר הבחורים. **בין עיניך.** מקום שמוח התינוק רופס במקו׳ שער. אף מקום שיער כתי׳ הכא בין עיניך וכתי׳ התם[19]) לא תשימו קרחה בין עיניכ׳. מה להלן מקום שיער אף כאן מקום שער. ורבותי׳ דרשו[20]) מלטוטפו׳ ארבע בתים שבתפילין. טט בכתפי שתים, פת באפריקי שתים. ותפילין של יד על הקיבורת של יד שקורין שורץ[21]), והוא כנגד הלב. ואין ספק בדבר, כי כך קבלנו מרבותינו וכה עשו אבותינו. והאיש׳ שהיא ספק, כאילו נותן ספק על אלף שנקראת ב׳ ועל ב׳ א׳, ועתירין ליתן את הדין.

9. **וכתבתם על מזוזות ביתך.** כדי שתזכור בשעה[22]) יציאה וביאה. והמפר׳[23]) שזה כמו[24]) שימני כחיתם על לבך כחותם על זרועך, ואינו מדבר בתפילין ומזוזות, טועים ומשבשים ומראים פנים בתורה שלא

---

[9]) L. יצ׳אותיך לקנות. [10]) Sifre Pisk. 32, Berachot 61 b. [11]) Hiob 1, 21. [12]) Lies und ergänze: צריך להתעסק בהם . . . משעה, [13]) II, 13, 16. [14]) Menachot 37 a, vgl. Raschi zu II, 13, 9. [15]) Altfr. esgart, neufr. égard, doch in der Bedeutung regard, »Anblick«. [16]) Baba kamma 92 b. [17]) Jes. 3, 16. [18]) L. הלוך. [19]) V. 14, 1. Dort: ולא. [20]) Sanhedr. 4 b, Menachot 34 b. [21]) L. שוריץ, souris, Maus (für Armmuskel). [22]) L. בשעת. [23]) Vgl. Raschbam in II, 13, 9. [24]) Hohel. 8, 6.

כהלכה ולא שמו לב[25]) מה שאומ' הק' אל משה[26]) פה אל פה אדבר בו במראה[27]) ולא בחידות. ולפי דבריה' אילו חידות הם. ומה טעם לא נתנו לב על רבותינו[28]) שהיו יודעים לטהר את השרץ מן התורה, ומעולם לא תמצא אחר מהם שחיסר מצי' מן התורה. ואין נחלקו רק בדיקדוקי המצות ונזידותם, אבל לעקור נקי מצוה, לא תמצא[29]) מחלוקת, והם מחסרים בפשטיהם שרא להו מרייהו. ועל כיוצא בהם אמרו רבותי'[30]) פושעי ישראל קרקפתא דלא מנח תפילי. כי על המניחין ללובשין מחמת ענוה לפי שצריכין גוף נקי [3]) ואל[32]) מי שאין לו ואינו מוצאן, הם ושלום לא אמרו, אלא על הבופרים בם. ורבותי' דרשו[33]) אילו המקומות המקראות בלכתך בדרך ללמד שאם אדם טרוד בדבר מצוה, כגון חתן, שפטור מקרית[34]) שמע דבלכתך משמע בלכת דידך שהוא רשות אתה חייב. אבל בלכת מצוה פטור, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וגם אמרו רבותי'[35]) שאם אדם טרוד במלאכתו ונאנס ולא קרא ושנה אלא קריית[36]) שמע שחרית וערבית בזמן שכיבה וקימה, קיים לא ימוש[37]) דאחר המרכה ואחר המטעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים והוא שהוא אנים מללמור יותר.

12. השמר לך פן תשכח מרוב הטובה שתהי' לך. כמו[38]) וישמן ישורון ויבעט.

13.—15. את ה' אלהיך תירא. אע"פי שיבאו לך כל הטובות הללו בלא טורח, יש לך ליראה את הק"ב, שלא ניתנה לך אלא על מנת שתעבד הק'. ובשמו תשבע. שלא תשא שם אלהים אחרים על פיך, כדמפ' ואזיל. לא תלכו[39]) אחרי אלהים אחרים לישבע בהם ולא לעיבדם, כי ה' אלהיך קרוב ליפרע לך, ואם תניחנו ותבקש איין[40]) אז יחרה אפו ואבדת כל טיבתך והשמידך מעל פני האדמה.

16.—19. לא תנסו. כלומ' כשתעשה המצות, לא תעשה בשביל נסיון, כאדם שאומ' אעבוד ואראה אם יפרע לי טיב ואם לאו אפרוש, שאם כן אין כוונתך לשמים ואין תועלת במצותיך. אך אעבוד [4]) באהבה כאשר צוה, ותעשה הישר והטוב שתעברנו בישרת הלב ותעשה הטוב בעיניו. למען דבר זה ודאי ייטב לך ובאת וירשת [וגו'] כאשר[42]) נשבע לאבותיך, שנשבע להדוף [את כל] אויביך מפניך.

---

[25]) L. לב על. [26]) IV, 12, 8. [27]) B. T. ומראה. [28]) Erubin 13b. [29]) Im Ms. sind die Worte לא תמצא dittograph. [30]) Rosch haschana 17a. [31]) Sabb 49a. [32]) L. ועל. [33]) Berachot 16a, Sukka 25a. [34]) L. מקריאת. [35]) Menachot 99b Nedarim 8a [36]) L. קריאת. [37]) Jos 1, 8. [38]) V, 32, 15. [39]) B. T. תלכון. [40]) L. אלהים אחרים. [41]) L. תעבוד. [42]) B. T. אשר נשבע ה'.

20.—25. כי ישאלך בנך מחר בנן חכם הכתו' מדב'[43]) שמדקדק בטעם המצות שאנו אוכלין פסח ומצות ומרורים. מה העדות והחוקים והמשפטים]. אם תעשה דבר זה לעדות, מה אנו מעידים? חוק הוא, למה ניתן חוק זה? ואין דין היא, מאיזה טעם היא דין? ואמרת אליו עבדים היינו וכת' בפרעה ובכל ביתו לעינינו ואנו עידים בדבר וצריכי' אנו להעיד ולעשות החקים האלה, כדי שנזכור הטיבה וניראא אותו, ולא להנאתו ציוה כי אינו צריך לכל אלה, כי אם להנאתינו ולהחיותינו וצדקה תהיה לנו בנן, כי בכך יהיה לנו פתחון פה נגד מידת הדין, ואתה תעיד כמו כן בפניו[44]) בניך מפיך, ובניך לבניהם. וצדקה תהיה לנו. הכי קאמ' וצדקה תהיה לנו לפני ה' אלהינו כי נשמור לעשות ומקרא מסורס הוא.

Kapitel 7.

4. כי יסיר החותן בנך חתנו מאחרי ויפתנו אחרי תעותו והוא יתפתה אחריו, לפי שאין להם עיל מצות. וכל שכן בתך שהיא ככושה תחת בנו. ורבותי' דרשו[1]) מדלא כתי' כי תסיר, שכבן בתו הבא מן הגוי מיירי קרא, שיסיר אותו הגוי שהוא אביו. ולימדנו כאן דבן בתך הבא מן הגוי קרוי בנך ואין בן בנך הבא מן הנויה קרוי בנך אלא בנה, דגוי ועבד הולך אחר האם בבהמה.

6 כי עם קדוש את' ואין נכון לך להתחבר במזולזלים ומחוללים ולהתחתן בהם. מה טעם שינו כי? זילא מלתא בך[2]).

7.—8. לא מרובכם מכל העמים להתפאר בעם רב. כי האהבת[3]) ה' אתכם, וכשביל כך אתם חייבים לאהוב אותו ולשמור מצותיו.

9. וידעת כי ה' אלהיך וכך ששמר הק' שבועתיו לאבותיך, יכול אתה להבין כי הוא האל הנאמן שומר הברית וההסד [ונו'] לאלף דור. לאו דווק', דהא כתי' במקום אחר[4]) לאלפים, וכל זמן שהדורות שומרים מצותיו זה אחר זה כל שכן שהוא מוסיף להם אהבתו, כמו ששמר לאברהם אחר כמה דורות.

10. ומשלם לשונאיו תירגי אונקלו' שמשלם להם טוב שעושים בעולם הזה, כדי לטורדו[5]) לעולם הבא. וכן אמ' דוד[6]) בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און, להשמדם עדי עד. ויש לפר' דהכי קאמ' בזכות הצדיקי' הוא גומל חסדים לבניהם לאלף דור. אבל חובת הרשעים משלם

[43]) s. Raschi zu II, 13, 14 [44]) L. בפני.

[1]) Jebamot 23 a, Kidduschin 68 a [2]) Vgl. Gittin 90 a und Raschi daselbst. [3]) L. מאהבת. [4]) II, 20, 6; 34, 7. V, 5, 10. [5]) L. לטרדם. [6]) Ps. 92, 8.

להם על פניהם ואינו נפרע מבניהם אלא אם כן חוטאים גם הם, דלא ימותו בנים על אבות[7]).

חסלת ואתחנן.

12. והיה עקב אלע"ל קא[8]), דקאמ' מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבו' [ינו'] הו[9]) [ה'] את' בכח גדול[10]) וביד חזקה, אע"פ שלא נתן על"ה עול מציותיו. ועכשיו שעול מצוותיו עליהם עקב תשמעון איתם ושמרתם ועשיתם [אותם], ושמר ה' [אלהיך] לך את הברית ואת החסד[11]).

13. ואהבך וברכך והרב' שעתה יוסיף אהבה על אהבתכ'.

14. ברוך תהיה בשירה היא.

15. [ו]עשרות צאנך שמעשירות בעליהם[12]).

16. לא תחום עינך עליהם כי אז לא תעבוד [את] אלהיהם כי מוקש הוא לך, להעבידך אלה"ם[13]), כמו[14]) וקרא לך ואכלת מזבחו.

20. ונם את הצרעה אמרו רבות[15]) שרץ העוף שזורק בהם מרה כמו צירעים ויתושים. ולפי הפשט נרא' צרעה צעירה כמו שמלה שלמה, כבשים כשבים, כלומ' שיצער וימעיט[16]) אותם שנסתרים מפניך, כמו[17]) מחץ[18]) תשכל חרב ומחדרים אימת[19]) דבר, כתרגו' חרנת מותא.

21.—23. לא תוכל כלותם מהר אינו אומ' אין היכולת בידך אלא אינו תקנתך, כמו לא תרצה כלות' מהר, כי כל דבר שיע לאדם אם עושהו, אע"פי שכידו לעשות, שיך ביה לא תוכל, כמו[20]) לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלת', וכן[21]) לא יוכל הנער לעזוב את אביו, וכמו[22]) לא תוכל לתת עליך איש נכרי שמתרג' לית לך רשו. וכן לא תוכל כלותם. תוכל, אבל אין תקנתך, פן ירבה[23]). ופסוק של אחריו מוכיח, דכת' ונתנם ה' אלהיך לפניך שתהא ידך תקיפה והם יהיו במהומה גדולה. ונם היא תשובה על מה שהו' אומ' למעלה[24]) רבים הנים האלה ממני, איכה אוכל להוריש? אל[25]) תירא מה', כי ה' אלהיך בקרבך, שהוא גדול ונורא. אם כשביל כך אתה אומ' הם

---

[7]) Vgl. V, 24, 16. [8]) Vers 8. [9]) L. הוציא. [10]) Diese beiden Worte fehlen im B. T. [11]) Die in Baal. Toss. h. 65a im Namen Bech. Schors angeführte Erklärung ist also nicht von diesem, sondern דרבי ש muß ein Schreibfehler für רשבים sein, wie es auch Baal. Toss. d. 79b und Paan. r. 57b richtig heißt. [12]) Chullin 84a. [13]) L. אלהיהם. [14]) II, 34, 15. [15]) Sota 36a. [16]) Erg. vielleicht אפילו. [17]) V, 32, 25. [18]) L. מחוץ. [19]) B. T. אימה. [20]) Ruth 4, 6. [21]) I, 44, 22. [22]) V, 17, 15. [23]) B. T. תרבה. [24]) Vers 17 und 18. [25]) B. T. לא.

רבי' ואני מעט איך אמלא מקומם? על זה השיב לא תוכל כלותם ער אשר תפריה.

25. לא תחמוד כסף וזהב עליהם שעליהם[26]), שהם מציפים זהב וכסף פן תוקש בו. שאם תשהם[27]) להסיר הכסף והזהב, שבא יגבר עליך יצר הרע בתיך כך ותיקש כי עדיין בימי משה לא נכים יצר' דע"ז[28]). אי נמי לא תחמוד כסף וזהב עליהם כלומ' יותר מהם, שאם יבא כסף לידך ועז לשבור ולישרוף, יותר תחמיד לשביר לישרוף ולהחרי' ע"ז מליקח הכסף והזהב שלא תעכב ער שתקח הכסף והזהב ואח"כ תשבור הע"ז. וא"ת[29]) לא תעשה, פן תוקש בו:כבה ולא תוכל להחרימו כשתרצה. דוגמת[30]) אוקיר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר, שחימדין להריג בשונאיהן יותר מליקח פז וזהב ואופיר. אי נמי לא תחמוד כסף וזהב שאם אומר לך גוי, הניחו ואני אתן לך כסף וזהב בפדיון ע"ז, לא תשמע. כל זה במשמעות המקרא. כל[31]) המציה כלומ' לא תחמו' דבר מתועב.

26. שקץ תשקצנו יחרים אותך כדכתי' והיית חרם כמוהו אלא כל המצות תשמיר ותחמוד לעשות כי למען[32]) מצות תהיון ורכיתם [ובאתם] וירשת' את הארץ.

Kapitel 8.

2. וזכרת את כל הדרך. כלומ' אם יאמר לך לבך לחמוד הכסף והזהב, וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ולא הוצרכת לכסף וזהב.

3. ויענך בדרך בדכתי'[1]) ענה בדרך כחי וירעיבך בזן, שלא היה נותן לו אלא דבר יום ביומו[2]). והיינו וירעיבך, שאינו דומה מי שיש לו פס בסול:[3]) למי שאין לו[4]). וכל זה לנסותך אם תשמיר מצותיו[5]), שתהא צריך לו דבר יום ביומו ותירא אותו ותשמור מצותיו. ועיד כי אין אדם ראוי לו[6]) כל התורה והמצות אלא א"כ יכול לסבול עניין ותוכחות להעמיד[7]) עצמו מן המאכל ומן המשתה ולהרעיב את עצמו. ולכך ניסה אתכ' בכל זה במדבר. וגם האכילך את המן אשר לא ידעו אבותיך[8]) ולא היו

[26]) Vgl. Nachmanides. [27]) L. תשהה [28]) Vgl. Sukka 51 a. [29]) L ואת. [30]) Jes. 13, 12. [31]) Das Folgende bis zum Ende des Kapitels ist stark korrumpiert. Es muß vielleicht heißen: שקץ תשקצנו כלומ' לא תחמוד דבר מתיעב, ואם לא תשקצנו יחרים אותך כדכתי' והיית חרם כמהו. Das andere gehört zu Kapitel 8, 1. כל המצוה כל המצית תשמיר ותחמוד לעשות, כי למען מצית . . . [32]) Vgl. Comm V, 11, 8—9.

[1]) Ps 102, 24 [2]) s II, 16, 19. 21. [3]) L. בסלו [4]) Joma 74b. [5]) Vers 2. [6]) L. לשמור. [7]) Besser ולהעמיד. [8]) B. T. אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך.

מאני[9]) למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם ולא תשים בטחונך על הלחם ולא על מזונית שעל[10]) כל מוצא פי ה׳, כלומ׳ על מצותיו וחוקיו שיצא[11]) מפ׳ו יחיה האדם ובהם תשים בטחונך וריב עסקיך כי הם יתנו לך חיים בעולם הזה ולעולם הבא. ולכך לא תלך אחר חמדת הלב לחמוד כסף וזהב באיסור. מיטב לך למנוע עצמך ממנו, לישמור המצות כי העינוי מביאך לאחרית טוב כמו שהראה לך הק׳ במדבר שעינך והרעיבך, ולבסוף נתן לך אחרית טוב שהביאך אל ארץ טובה. אי נמי וזכרת את הדרך שתשים ללבך כמה הטריחך הק׳, כדי שתשמור מצותיו. ומתוך[12]) תבין בלבך שהק׳ חפץ ורוצה שתשמור מצותיו ותהיה זהיר בהם.

4. שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה מעינוי הדרך על זה הראה לך שלא תתן לב לאכול ולא לכסות אלא ללמד ולשמור מצות, כי הכל יספיק לך בלא עמל אם תגמול בתורה ובמצות. לא בצקה לא נפח׳ כמו בצק, אנפליר בל[13]).

5. וידעת עם לבבך יכול אתה ממנה להבין כי כל העניין הללו לטובתך הן. כאשר יסר איש את בנו שבכהו ומצערו על הספר ומתבונן לטיבתו, שאעיפי שמצר הוא עכשיו, שמה הוא לאחר זמן. כך הק׳. מה שמצערו להיות שמח לאחר זמן ולהטיבו באחריתו. ויכפול לך שכרך.

6.—7. ושמת את מצות ה׳ אלהיך [וגו׳] כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה. בשקים העינוי והרעבון ישפיעך טובתו, כמו שמינה והולך. יוצאות[14]) בבקעה ובהר אין בני ההר צריכין לירד בבקעה לטים ואין בני הבקעה צריכין לעלות בהר לטים.

8. ארץ חטה ושעורה. שבעת מינין הללו מצוין בה, ויש לפר׳[15]) בכלל ז׳ מינין הללו הרבה מינין, שהרי שיפון וכוסמין ומין[16]) חיטין, שבולת שועל מין שעורין. ארץ זית שמן ודבש. זית שמן זיתים הראוים להוציא מהן שמן[17]). ודבש כל מיני מתיקה קורא דבש.

9. לא תחסר כל בה שאין ארץ ישר׳ חסירה כלום.

10. וברכת [את] ה׳ [אלהיך] על הארץ הטובה מצוה. ומכאן תקנו[18]) שלש ברכות שבברכת המזון, ואכלת א׳ ושבעת ב׳ וברכת ג׳, שמברך על אכילתו זהו ברכת הזן, על הארץ זהו ברכת הארץ נודה לך,

---

[9]) Diese Worte sind vielleicht in Paranthese zu setzen; für מאני besser מטאני. [10]) L. כי על. [11]) L. שיצאו. [12]) Erg. כך. [13]) enfler. [14]) B. T. יצאים. [15]) s. Kilajim I, 1. [16]) L. מין. [17]) Vgl. Raschi. [18]) Berachot 48 b.

הטובה אשר נתן לך, זהו בונה ירושלים[19]) דכתי'[20]) ההר הטוב הזה והלבנון. וברכת המוציא מק"ו[21]), דהשתא כשהוא שבע ונפשו קצה באיכל צריך לברך. כשהוא רעב והוא תאב ושמח על האוכל לא כל שכן? מעת' אין לירא אלא שתבעט מתוך שיפוע הטובה, ולכך אני מזהירך שלא תשכח את הק' שעשה לך כל הטובה הזאת[22]). ואפי' כשיצערך לענותך, נתבונן לטובתך להטיבך באחריתך.

10. חעדותי בכם היום כי אבוד תאבדון מהר שלא תוכלו לומ' היה לו להזהיר בנו קודם שיפרע.

---

[19]) In unseren Talmudausgaben lautet die Stelle: ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן, את ה' אלהיך זו ברכת המזון, על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים. [20]) V, 3, 25. [21]) Berachot 35a. [22]) Vgl. Comm. V, 6, 12.

(Fortsetzung folgt.)

Zum ersten Teil dieser Abhandlung sandte Herr Oberrabbiner Dr. Löw-Szegedin folgende Bemerkungen und Berichtigungen: 1. S. 549, Zl. 5 v. o. lies: »nach Walter etwa 1170–1180«. — 2. S 551, Zl. 10 v. o. l.: שלא ישכחו und zu ישכחו die Anm. 1 »In der HS. ישתכחו«. — 3. S. 553, Zl. 14 v. u. l.: אימת דיין — 4. S. 554, Zl. 11 v. u. l.: במלחמה — 5. S. 555, Zl. 3 v. o. l.: בדמים. — 6. Das Zl. 4 l.: כי מָן והבאר היה להם דָּמִים und in Anm. 1: »In der HS. טים.« — 7. S. 556, Zl. 3 v. o. das Wort דמטאי bedarf keiner Änderung. — 8. S. 558, Zl. 5 v. o. l.: התחלת — 9. Das. Zl. 12: עתה, ist kein Textwort, sondern Fortsetzung des Satzes, wie אז beweist.

Ferner bemerkt Herr Prof. Simonsen-Kopenhagen zur letzten Zeile des Textes auf S. 552, daß bei האשיקיר an »échiquier, Schachbrett« und bei: קורדינא, S. 557, Anm. 3, an »cordeau«, altfranz. »cordail, Richtschnur« zu denken sei.

Beiden Herren danke ich bestens für ihre Bemerkungen.

A. Zw.

Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien.

Von Dr. M. Weissberg.

II.

Brody und Tarnopol als Heimstätten der galizischen Haskala.

Nächst Lemberg war Brody die einflußreichste und älteste Heimstätte der galizischen Haskala. 1548 durch Stanisław Żółkiewski, Wojewoden von Reußen, unter dem Namen Lubycz gegründet, war Brody im Schreckensjahre 1648 eine große Gemeinde mit vierhundert Familien, welche aber samt dem größten Teil von sechshundert aus der Umgebung hierher Geflüchteten während der Belagerung durch die Kosaken fast gänzlich zugrunde ging[1]). Später war die Gemeinde einer der Hauptsitze des jüdisch-polnischen Sabbatianismus. Der eifrigste Apostel des Lügenmessias in Polen, der berüchtigte Chajim Malach aus Żółkiew, hatte hier zahlreiche Anhänger. Hier wurde denn auch 1751 gegen die letzten Ausläufer des Sabbatianismus, gegen die Frankisten, von den vornehmsten polnischen Rabbinern der Bannstrahl geschleudert[2]). Die Brodyer Rabbiner nahmen bereits im XVII. Jahrhundert eine hervorragende Stellung auf der Vierländer-Synode ein[3]). Der berühmte Prager Ober-Rabbiner Jecheskel Landau, verbrachte in Brody einen Teil seiner Lehrjahre. Brody hatte damals vier talmudische Gerichtshöfe, in welchen der junge Gelehrte uneigennützig

[1]) Ozar ha-Siphrutt, Krakau 5652 (1892) S. 421 (V. לקירות הגזרות).

[2]) Ozar chochma, I. Jhg. Lemberg 1859. S. 22 ff.

[3]) Vgl. Nr. 52 des hebr. Wochenblattes Machsike hadas, Lemberg 29/9. 1905. S. 7 (לוח זכרון).

Recht sprach. Wegen seines offenen Auftretens gegen die Frau des damals in Brody ansäßigen Landesrabbiners mußte er die Stadt verlassen. Nachdem er schon lange Oberrabbiner in Prag war, erging er sich häufig im Lob der Gemeinde Brody, welche er als Muster der Wohltätigkeit hinstellte. In Brody, erzählte er, teile jeder Durchschnittsbürger vor den drei Hauptfesten קְצָבָה aus, manche auch jeden Freitag[1]). Gleich zu Beginn der Aufklärungsperiode geriet Brody durch seine Kaufleute in unmittelbare Berührung mit Berlin und dadurch mit Deutschland. Hier verlebte seine letzten Jahre der Lehrer Mendelssohns, Rabbi Israel Zamość, der berühmte Verfasser des נְצַח יִשְׂרָאֵל. Als er hier 1772 starb, widmete ihm der Brodyer Stadt-Sofer eine kunstvolle Elegie, in der die mannichfaltigen Wissenschaften über sein Hinscheiden Klage führen[2]). Schon zu Beginn der Okkupation durch die Habsburger blühte in Brody weltliches Wissen. Gelegentlich des der neuen Regierung geleisteten Eides hielt der damalige Brodyer Judenvorsteher (kahalnik), ein Doktor der Medizin, eine lateinische Rede vor den versammelten Beamten, der Kantor aber sang mit Musik und Chor das הנותן תשועה in deutscher Sprache ab. (Wienerisches Diarium Mai 1774.)

Nach dem Tode des Lehrers Mendelssohns schlug in Brody ein Freund des Meisters, einer der wichtigsten Pioniere der galizischen Haskala, Mendel Levin, seinen Sitz auf. Der erste und letzte Landesrabbiner österreichischen Autoramentes, Rabbi Hirz Bernstein, war ein Brodyer. Er hatte das Auftreten eines Grand Seigneurs, der durch seine noblen Allüren Anlaß zu mancherlei Klagen gab. Er soll seinen Günstlingen unausgefüllte Morenu-Diplome gegeben und ihnen überlassen haben, sie für gutes Geld an den Mann zu bringen. Es entstand infolgedessen eine »Konföderation«, welche das Landesrabbinat zu Fall brachte.

[1]) Mofeth ha-Dor (Biogr. d. R. Ez. Landau), Munkács 1913, fol. 3.
[2]) Ozar chochma, Jhg. III. Lemberg 1865. S. 25 ff.

Daß aber der Charakter des Rabbiners selbst ein einwandfreier war, bezeugt der Umstand, daß ihn Josef II. während seines Aufenthaltes in Brody durch eine längere Audienz auszeichnete, in deren Verlauf er ihm sagte, das galizische Israel sei einer solchen Institution noch nicht gewachsen.

Seine eigentliche Blüte verdankte Brody der österreichischen Regierung, von der es einige Jahre nach der Okkupation (1779) mit dem Privilegium einer Freihandelsstadt beschenkt wurde. Doch zeigten sich später auch die Schattenseiten dieser bevorzugten Stellung. Brody war die einzige Freihandelsstadt in Galizien, ja in Oesterreich. Jede Ware durfte herein, keine heraus, so daß der Brodyer Verkehr buchstäblich rundum abgeschnitten und von Rußland und Oesterreich gleich ausgeschlossen war. Die überwiegend jüdische Bevölkerung, die weder Kunst und Gewerbe noch Ackerbau betrieb, war ganz auf sich selbst angewiesen und verfiel in großes Elend, welches noch durch den Zufluß ganzer Scharen ausgewiesener russischer Juden vergrößert wurde. Einen empfindlichen Schlag erhielt die Gemeinde durch die Aufhebung des weltberühmten Rabbinatsgerichtes. Diese Institution, welcher sich auch christliche Kaufleute gern unterwarfen, hatte ungemein zahlreiche Kaufleute aus allen Nachbarländern in die Stadt gebracht und Tausende von Fuhrleuten und Herbergen mit Verdienst versorgt. Durch den starken Fremdenzustrom wurde dem Staate über eine Million jährlich für Einfuhr- und Ausfuhrzölle entrichtet. Die geschädigte Bürgerschaft wurde darüber bei der obersten Justizstelle in Wien vorstellig, und diese verhandelte am 17. August 1790 über das zehn Bogen starke Memorandum Das Gesuch wurde hauptsächlich aus zentralistischen Beweggründen abschlägig erledigt, angeblich aber darum, »weil das Verfahren des Rabbinatsgerichtes keiner anerkannten rechtlichen Ordnung angemessen und sehr unzuverlässig sei, und weil es meistens bei den Verhandlungen tumultuarisch zugehe«[1]).

[1]) Neuzeit, Wien 1894. S. 314.

Als Ersatz für das lebenspendende Rabbinatsgericht bekam Brody ein Wechselgericht, in welchem zwei jüdischen Beisitzern Sitz und Stimme verliehen wurde. Ehe sich aber die schlechten Folgen des Freihandelsprivilegs: das Verbot, fremde Waren einzuführen und der bloß Transitverkehr mit dem Auslande, einstellten, hatte Brody eine reiche, blühende, jüdische Kaufmannschaft. Die Brodyer Kaufleute besaßen großen Kredit in Leipzig, Frankfurt und an anderen Geldplätzen und konnten den einheimischen Genossen Kredit gewähren. Der fortwährende Verkehr mit sämtlichen Handelszentren von Ost- und Mitteleuropa, der oft jahrelange Aufenthalt in denselben machte die jüdischen Brodyer Kaufleute klug und weiterfahren. Wenn sie dann nach Hause zurückkehrten und die einheimischen Verhältnisse mit den fremden verglichen, fanden sie es für notwendig, zu Hause gar manche Reformen einzuführen. So entstand denn schon im Jahre 1819 in Brody eine jüdische Realschule, an welcher zwar christliche Lehrkräfte wirkten, auf deren Einrichtung und Führung aber die jüdische Gemeinde als Hauptterhalterin, den bedeutendsten Einfluß ausübte[1]). Brody hatte schon während der Josephinischen Ära eine jüdische Normalschule erhalten, welche samt den übrigen, von Josef II. gegründeten 1806 einging. So kam es denn, daß Brody schon früh einen zahlreichen Maskilimkreis besaß, welcher im ganzen Lande und später auch auf Rußland großen Einfluß ausübte, und welcher 1800—1860 gar Mannichfaltiges auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst leistete.

Da waren vor allem am Anfange des XIX. Jahrh. Dob Ber und Chajim Günzburg, Vater und Sohn. Der erstere (1776—1816) war schon Mitarbeiter der Measfim und gab 1810 Moses Chajjim Luzzattos Meisterwerk לישׁר לבורים mit Anmerkungen und Erläuterungen, nebst einer ausführlichen Einleitung über die verschiedenen Arten der Rhetorik und

[1]) Vgl. Bikkure ha-Ittim, II. 1821. S. 182. (Jüd. Schulanstalten in Galizien, Brody).

Poetik, heraus. Er hatte seine Ausbildung und spätere verdienstliche Tätigkeit der Förderung der Familie Kallir zu verdanken, einer Mäzenatenfamilie, die eine ganze Reihe hervorragender Männer hervorbrachte. Sein Sohn Chajim war Mitarbeiter der צפירה und כבורי העתים, wo er gediegene, formgewandte Gedichte veröffentlichte. Später besuchte er in Wien die Akademie der bildenden Künste und veröffentlichte in deutscher Sprache Gedichte, Erzählungen und Novellen. Er starb 1840[1]) Ein Sprößling der Familie Günzburg, Johann Franz (geb. 10. Dezember 1803 in Brody, st. 27 Juli 1838 in Wien), zeichnete sich, nachdem er der Malerei durch ein Augenleiden hatte entsagen müssen, als feinfühliger deutscher Dichter und Novellist aus. Seine Gedichte schildern nur Selbsterlebtes, seine novellistischen Aufsätze bekunden einen durch Lektüre vielfach gebildeten Geschmack. (Vgl. Wurzbach, Biographisches Lexikon.) Als Naturhistoriker zeichnete sich der Brodyer Privatgelehrte Mosche Mardechai Juwel aus. Er widmete sein Werk למידי הטבע (Czernowitz, 1836) dem galizischen Mendelssohn, Rabbi Nachman Krochmal. Sein Mäzenas aber, der »G'wir« Alexander Süßkind Kallir bricht in dem einleitenden אגרת שלמה in den Jubelruf aus: כי גם חכמי תורה אשר אין להם יד ושם בלשונות אחרות ידעו ויבינו על פיהם בזמן קצר כחכמה חנפלאה והיקרה הזאת. Ein zweites Werk von Juwel סבר רוח חיים (Lemberg 1831) ist eine Übersetzung von Hufelands Makrobiotik und enthält nach der Einleitung ein in jüdisch-deutsche Schrift transkribiertes Dankschreiben des greisen Verfassers: »Wohlgeborener Herr! Da ich bei der Ausarbeitung meines Werkes (Makrobiotik) keinen andern Zweck gehabt habe, als das Wohl des Menschengeschlechtes, so gereicht es mir zum größten Vergnügen, es durch Sie in die älteste Sprache der Menschheit übersetzt zu sehen.«

Ein Brodyer Schriftsteller von umfassendem Wissen war im II. Viertel des XIX. Jahrh. Chajim Satanower, Verfasser einer hebräischen Blumenlese aus Moral und Religions-

[1]) Vgl. Der Orient, I. Leipzig 1840. S. 51.

philosophie: דבר חכמה (Żółkiew, 1835). Den beiden Brodyern: Mardochai Dawid Strelisker, dem Dichter, Grammatiker und Kulturförderer, der die großen Brände, die seine geliebte Vaterstadt heimsuchten, in stimmungsvollen Versen beschrieb und in seinem דברי מישרים (Wien, 1840) seine Mitbürger zu einer Reform des Erziehungswesens aufmunterte, so wie dem talentvollen Kinderfreund werden wir noch später im Laufe unserer Darstellung begegnen. Mehr als lokale Bedeutung beanspruchte wohl der Brodyer Bürger und Handelsherr Issachar Ber Blumenfeld, der Verfasser gediegener pessimistisch angehauchter Gedichte, eines köstlichen Kommentars zu Hiob, der mit seinen Gedichten korrespondiert, sowie auch vortrefflicher Briefe und Aufsätze in den Jahrbüchern כרם חמד und ירושלים. Blumenfeld wirkte auch auf die russischen Maskilim ein. Allgemeine Bedeutung für das Judentum hatten die Brodyer Bürger: Jakob Samuel Byk, einer der wenigen Gerechten in jener grausam-fanatischen Haskalazeit, und der große Satiriker Isaak Erter. Drei andere Landsleute von ihnen waren mächtige Förderer der Kultur und angesehene Gelehrte. Dr. Julius Barasch, Verfasser des אוצר חכמה, begründete die wissenschaftliche Literatur in rumänischer Sprache. Dr. Jacob Goldental, Professor der semitischen Sprachen an der Universität in Wien, hat sich um die Herausgabe mittelalterlicher hebräischer und arabischer Texte verdient gemacht. Er war auch ein ebenso eleganter wie scharfer Kritiker, der sich durch eine vernichtende Besprechung von Reggios התורה והפילוסופיה in der Allgemeinen Zeitung des Judentums[1]) erfolgreich eingeführt hat. Der dritte Brodyer, Dr. Moses Ehrenreich, der unlängst hochbetagt als Oberrabbiner von Rom und Rektor der dortigen Rabbinerschule gestorben ist, begann als Gehilfe Reggios, als Lehrer und Prediger in Görz und avancierte dann zum Schwiegersohn des verdienstvollen,

[1]) Allg. Zeitg. d. Judentums 1839. Literarisches und homiletisches Beiblatt Nr. 1, 2, 3.

beweglichen, italienischen Mendelssohn, der Jahrzehnte lang alle Elemente der österreichischen Haskala zusammenhielt. Von diesem Manne, dem so grausam von den Roim und dann von Salomo Rubin mitgespielt wurde, und der dennoch bis an sein Lebensende liebevolle Beziehungen zu Galizien unterhielt, hat man mit Recht gesagt, daß er sich nicht nur seine besten Hiebe sondern auch seinen geliebten Schwiegersohn aus Galizien geholt hat. Der mächtigste einflußreichste Maskil Brodys aber in der Mitte des XIX. Jahrh. war der בעל החלוץ, Josua Heschel Schorr, der um sich einen Stab tüchtiger Mitarbeiter sammelte. Außer dem החלוץ erschien in Brody von 1865 bis tief in die 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts hinein die Zeitschrift עברי אנכי oder העברי, eine vortreffliche Wochenschrift, welche das Ende der Haskalapublizistik und den Beginn der nationalistichen hebräischen Presse bezeichnet.

Dieser Fülle von Haskalaelementen in Brody entsprach es auch, daß die dortige Israelitengemeinde in allgemein jüdischen Angelegenheiten meist die Initiative ergriff. Die von ihrer Reise nach Damaskus im Triumphzuge heimkehrenden Wohltäter des Judentums Moses Montefiore und Adolf Crémieux (1840) begrüßte die Gemeinde Brody durch eine gedegene Dankadresse, die in den stolzen, ganz das Bewußtsein aufrechter jüdischer Patrizier widerspiegelnden Worte gipfelt: וכעבד אלהים אשר לא קם כמהו יצאת אל אחיך אשר במצרים, יצאת להושיעם מידי אויבי חנם . . . אנחנם! לא בבכי ותחנונים באת היכל מלך . . . למוג לבבו, כי אם ביד רמה וברוח משפט הבקעת בישחר דין[1].

Als dann in den 50er Jahren die Frage der Gründung jüdischer Kolonien wieder einmal aktuell wurde, ergriff der Brodyer Patrizier Meier Ritter von Kallir die Initiative durch Gründung eines Ackerbauvereines. Der Aufruf גאליציען קול תתן gipfelt in folgende Vorschläge: תחת קאָלאָניע גדולה.

[1]) Hebr. Jahrbuch Zion, hrsg. v. Jost u. Creizenach, Frankf. a. M. 1841, I, S. 102—104.

תעשו קטנה וכל עיר ועיר תעשה לה קאָלאָניע בפני עצמה, הגדולה לפי גדלה והקטנה לפי קטנותה, כמו עירנו בראָדי תעשה עביר מ"ם וייש עבור למ"ד, כ"ף, יו"ד, המיש, שליש משפחות. כל עיר ועיר תוכל תת די הצטרכות ממון וביחוד בעירנו כאשר רואים אנחנו שנה ושנה באסיפות מעות להציל לקוחים לגייסות. מרבים העם ליתן ותעל נדבתם כמו עשרים אלף ראניש כסף, אף כי לדבר גדול כזה תקנת עניים ותקנה לדורות, הנדבה לא תעדיף משני מאית רנ"ב ולא תחסר כא' ראנייש, אָז כנקל ישתתף כל איש ואיש למעשה הצדקה הזאת, הגדול לא יתן יותר מדי והקטן לא יחסיר די תרומתו, ותחת לשעות אל דברי הבל וריק כלקיחת נייסות המאבד ממונם של ישראל לחנם, ניסר כים אשר מעבר אחד ניקח ומעבר השני נתן מאה שערים; אז אם תעשו כדבר הזה, ייטב לכם באחרית הימים, הארץ תתן את יבולה, והצלחתם תרבה והיו ברכה בקרב הארץ אמן (Wien, 1886 מכתבי עברית).

Es ist selbstverständlich, daß die bedeutendsten Maskilim die Gemeinde Brody in Prosa und Poesie hochpriesen. Der Apostel der Haskala, Samson Bloch, machte sich den absoluten Herrscher des galizisch-jüdischen Humanismus und den Herrn Tarnopols, Josef Perl, fast zum Feinde, weil er in der Einleitung zum שבילי עולם über Brody schrieb: „כי כארזים במדבר ואפיקים בנגב תמצא בתהו ילל ישימון עיר מושב וכלילת יופי שמה לא ישבו התורה והחכמה פרודות כנשים צרורות באהל . . . כי הוא עיר שחברה לה יחדו חכמה עם נחלה, תורה ותבונה, מסחר ואמונה, עיר צדק ילין בקרבה ולא תחסר כל בה".

Der große Dichter der Halaska aber, Meier Letteris, widmete Brody eine förmliche Lobhymne, die folgendermaßen beginnt:

„כְּעַפְעַפֵּי שַׁחַר יָהֳדְפוּ אֹמֶשׁ ‖ וְלָרוּץ כְּגִבּוֹר אוֹרַח יַרְהִיבוּ שָׁמֶשׁ ‖ כֵּן
בְּקָדְשׁ חֲזִיתִיךְ, עִיר תְּהִלָּה! ‖ אֶל הוֹלְכֵי בַּחוֹשֶׁךְ תָּאִירִי עֵינַיִם ‖
תְּשַׂגְּבִי אַבִּירֵי בִינָה לִרְכוֹב שָׁמַיִם ‖ לְהַגִּיהַּ אוֹר בְּיִשְׂרָאֵל אוֹ
כְּבַתְּחִלָּה.

Die markanteste Strophe aber der besagten Hymne lautet:

עוּרִי עוּרִי לִבְשִׁי עֹז, צְפִירַת תִּפְאָרָה! ‖ בָּךְ בְּרָאדִי קִרְיַת עֹז! יַד
עֶלְיוֹן בְּחָרָה ‖ לָתֵת בְּחוֹשֶׁךְ אוֹר, לַתּוֹעִים בִּינָה; ‖ בָּךְ חָכְמָה קֵן לָהּ
וְתוֹרָה מָצְאָה בָיִת ‖ מַיִם חַיִּים תַּשְׁקִי בָּנַיִךְ שְׁתִילֵי זָיִת ‖ עַל כֵּן יְשָׁרִים
יְפָאֲרוּךְ יִפְצְחוּ רִנָּה. (תפש כנור ועונב מאיר הלוי לעטערים, ווין התרי״ב S. 49)

In dem Brody der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts war die ganze jüdische, besitzende Klasse von der Haskala beeinflußt, sogar die Orthodoxen waren davon angesteckt. Der bedeutende Brodyer Talmudgelehrte Salman Efraim Margulies war ein in europäischem Sinne hochgebildeter Mann, welcher den auf sein Hinscheiden gedichteten schwungvollen Hymnus Mardocha David Streliskers wohl verdient hat[1]). Der Brodyer Rabbiner Krisnopoler war gegen 1840 einer der drei galizischen Rabbiner, die große talmudische Gelehrsamkeit mit gediegenem europäischem Wissen verbanden.

Die Brodyer Haskala machte sogar unter den Nichtjuden Propaganda. Im Jahre 1869 ging hier ein Enkel des Feldmarschalls Radetzky zum Judentums über, ein hochgebildeter Mann, der der französischen, italienischen und englischen Sprache mächtig war. Er nahm dabei Tracht und Lebensführung der frommen jüdischen Bevölkerung an[2]).

Wie wir sehen, besaß Brody einen Grundstock autochthoner Maskilim, der alle Aufgaben der Haskala vollführte. Aber auch die aus der Fremde nach Brody eingewanderten Maskilim machten ihrer neuen Heimat alle Ehre. Der bedeutendste unter ihnen war wohl Dr. Joachim Friedländer, der direkt aus der Stadt der Measfim, aus Königsberg in Preußen, kam und in Brody durch ein halbes Jahrhundert eine reiche, humanitäre und wissenschaftliche Tätigkeit entfaltete. Dr. Joachim Friedländer, geb. 1768 in Königsberg, starb am 1. April 1845 in Brody, promovierte 1793 in Wien. Nach län-

[1]) Vgl. Bikkure ha-Ittim 5530 (1820) S. 124 ff, woselbst auch ein Verzeichnis von M's Werken.

[2]) Haschachar, I, 5629 (1869), II. Halbjahr, S. 7.

gerer Praxis in mehreren russischen Städten übernahm er die Leitung des großen jüdischen Spitals in Brody, die ihm noch reichliche Muße für eine große Privatpraxis gewährte. Unübertrefflich ist seine medizinische Topographie der Stadt Brody, welche interessante Forschungen über endemischen, epidemischen und stationären Krankheitscharakter, treffliche Lehren über Therapie, Spitalsleitung und eine Menge wichtiger, höchst gefällig beschriebener Krankheitsfälle enthält. Sein Hauptwerk ist die Physiologie der inneren Sinne. Leipzig, Baumgärtner, 1826[1]).

Damit aber in Brody zum Haskala-Eldorado nichts fehle, besaß es in Jehuda Bisseliches einen Herausgeber seltener hebräischer Werke aus spanischer Zeit, welcher 1837 in Preßburg eine ganze Reihe der seltensten Manuskripte jener Epoche dem Drucke übergab.

Brody war auch die Pflegstätte des jüdischen Volksliedes. Die hier stattfindenden großen Pferdemärkte veranlaßten die Entstehung einer großen Anzahl von Wirtshäusern, wo nach des Tages Arbeit für die Unterhaltung der Gäste gesorgt werden mußte. Diesem Umstande verdankt die Gilde der weltberühmten »Brodyer Singer« ihre Entstehung. Daß aber die Massen trotzdem arm und unwissend waren, erhellt aus zwei Fällen von Judenaufläufen, deren Schauplatz Brody am Ende des XVIII. Jahrhunderts und um die Mitte des XIX. Jahrhunderts wurde. Der erste dieser Vorfälle ereignete sich 1797 während der Aushebung der jüdischen Rekruten. Es sollte gegen die Franzosen losgehen, die man sich als Menschenfresser vorstellte. Der jüdischen Menge bemächtigte sich große Erregung. Mit Stöcken und Stangen bewaffnet, stürzte sie sich auf die schwache Besatzung. Man requirierte Militär. Als die Menge auch gegen dieses eine drohende Haltung einnahm, machte es von der Waffe Gebrauch. Die Empörer stoben auseinander,

[1]) Vgl. Orient, VI, 1845. S. 321.

die Rädelsführer wurden öffentlich auf dem Ringplatze gepeitscht[1]).

Im Jahre 1844 aber führten die Brodyer Maskilim, trotz der Opposition des berühmten Maggid, R. Salomo Kluger, und der konservativen Bevölkerung, einen Leichenwagen ein. Nach altem Brauch wurden die Leichen bisher zu Grabe getragen. Das erste modernisierte Leichenbegängnis war fatal ausgefallen. Die Leiche war infolge des Schüttelns des Wagens ganz blutüberströmt. Die erregte Menge erbrach die Tore des Spitalhofes, wo der Wagen untergebracht war und wollte ihn zerstören. Es entstand ein Zerwürfnis in der Gemeinde, welches viele Jahre anhielt[2]).

Der erwähnte Rabbi Salomo Kluger war eine für das damalige Brody, ja für das ganze galizische Israel besonders charakteristische Persönlichkeit. Eine der einflußreichsten rabbinischen Autoritäten im Lande, war er ein entschiedener Gegner jeder Neuerung. Sein Losungswort war gleich dem des Rabbi Moses Sofer[3]): חדש אסור מן התורה בכל מקום. Er berief nach Brody auch hie und da kleine Rabbinerzusammenkünfte, welche eine große Wirkung ausübten. Brody war eben für alle Parteien des galizischen Judentums eine wahre Metropole.

Die dritte Heimstätte der galizischen Haskala war Tarnopol.

Das infolge seiner Lage das Haupthandelsemporium für Ostgalizien und die Hauptstadt von galizisch Podolien bildende Tarnopol wurde 1540 von Jan Tarnowski, dem großen Kronhetman und Kastellan von Krakau gegründet. In der Stadt scheint kurz darauf sich eine blühende Judengemeinde entwickelt zu haben. Ein Tarnopoler Kind, Rabbi Meir Tarnopol, Rabbiner der deutschen Stadt Oettingen,

[1]) Schnür-Pepłowski: Ausländer in Galizien (Polen). Krakau, 1898, S. 68—70.

[2]) Vgl. Jehuda Aron Kluger: Toldot Schlomo. Lemberg, 1880, S. 67.

[3]) A. a. O.

nennt in der Vorrede seines Werkes מאור הקטן (Fürth 5457) seine Vaterstadt, aus der er 1648 als Kind hatte fliehen müssen, קהלותינו טרנופל הבירה.

Außer jenem Rabbi Meir hat aber Tarnopol in der Folge keinen großen Gelehrten hervorgebracht, hat auch bis zur Okkupation in der polnisch-jüdischen Geschichte nicht die mindeste Rolle gespielt. Der von 1670—1672 Polen durchquerende Reisende Werdun berichtet, Tarnopol habe so viel Juden, daß sie einen besonderen, und zwar den besten Stadtteil einnehmen und eine schöne aus Stein gebaute Synagoge besitzen, wie er eine solche in Polen nicht wieder angetroffen habe. (Liske, Cudzoziemcyw Polsce, str. 159. — Liske, Ausländer in Polen, S. 159). Die Tarnopoler Juden waren in polnischer Zeit in Bezug auf Gewerbe und Handel den christlichen Einwohnern gleichgestellt und hatten bloß dieselben Abgaben wie diese zu entrichten. Die jüdischen Handwerker wurden gegen dieselben Abgaben den christlichen Zünften einverleibt. Die Tarnopoler Juden waren durch Wohlgestalt und mutiges Auftreten in ganz Polen rühmlich bekannt[1]). Seinen eigentlichen Aufschwung nahm aber Tarnopol erst nach der Okkupation, und zwar nachdem die Stadt nach der kurzen russischen Zwischenherrschaft (1809—1815) wieder an Oesterreich abgetreten worden war. Am Anfange des XIX. Jahrhunderts war Tarnopol ein aus Holzbaracken bestehender elender Marktflecken. Im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts begann es emporzublühen; aber es war nichts mehr als der Emporkömmling unter den größeren jüdischen Gemeinden Galiziens. Bis zu Josef Perls Auftreten dürfte dort keine besonders differenzierte Judenheit existiert haben. In so einem Milieu war es möglich, daß eine einzige energische, zielbewußte Persönlichkeit tonangebend wurde und eine sozial-kulturelle Umwälzung verursachen konnte. Diese Persönlichkeit war eben

[1]) Słownik geograficzny (Geographisches Wörterbuch). Warschau, 1869 ff. Art. Tarnopol.

Josef Perl. Dieser aber mußte sich anfänglich an die außerhalb Tarnopols wohnenden Maskilim halten, deren Nagid, Patron, er gleichsam wurde. Durch die Gründung der nach dem Muster der Berliner eingerichteten »Freyschule« (1813) und des mit ihr verbundenen Tempels, wurde Tarnopol eine der Heimstätten der galizischen Haskala. Die Lehrer der Schule bildeten den ersten kleinen Maskilimkreis, der sich um Perl gruppierte, und dem sich mit der Zeit die Besten in der Stadt und im Lande anschlossen. Kurz vor Perls Tode waren die wichtigsten Mitglieder dieses Kreises: Samuel Loeb Goldenberg, der hochverdiente Redakteur des כרם חמד, derjenige, der um Tarnopol gleichsam einen idealen Maskilimkreis gruppierte; Isaak Michal Monies, ein Mitglied des Schullehrkörpers, einer der ersten, welche erkannten, welche Schätze in der älteren polnisch-jüdischen, rabbinischen Literatur verborgen seien, zugleich der hebräische Übersetzer des berühmten Mathematikers Euler; Moses Chajjim Katz, Schullehrer, und endlich Abbele Horowitz, Mitarbeiter der »Hazefirah«. Zu erwähnen ist noch, daß die drei wichtigsten Träger der galizischen Haskala: Mendel Levin, Tobias Feder und Nachman Krochmal längere Zeit in Tarnopol gelebt haben.

Die »israelitische Freyschule« in Tarnopol war Jahrzehnte hindurch eine der wichtigsten Pflanzstätten allgemeinen und jüdischen Wissens im Gebiete der polnischen Judenheit. Sie begann ihre Tätigkeit in der Privatwohnung ihres Gründers und ersten Leiters mit 16 Schülern. Ihre Einrichtungen und Lehrmethode dürften noch heute für jüdische Schüler mustergiltig sein. Die Schulkinder wurden zu gegenseitiger Hilfeleistung und zu Mitleid gegen die Gestraften angehalten, von gegenseitigen Anklagen oder Verleumdungen abgehalten, in allen Einzelheiten zur Reinlichkeit und Ordnungsliebe angeregt[1]). Die Tarnopoler Schule wurde auch die Musterschule für alle ähnlichen

[1]) Bikkure ha-Ittim, I, 1821, S. 141 ff. (Jüd. Schulanstalten in Galizien).

Anstalten in Galizien und Rußland. Die Lemberger und Brodyer Schule wurden nach deren Muster eingerichtet. Tarnopol lieferte der neubegründeten Brodyer Schwesteranstalt ihren ersten Direktor: Reitmann. Ebenso war der Begründer und Direktor der ersten jüdischen Schule in Südrußland, in Odessa, Bezalel Stern, ein Zögling der Tarnopoler Schule. Nach Tarnopol wallfahrteten also um jene Zeit wißbegierige jüdische Jünglinge aus Rußland, ja sogar aus dem wahrlich an Schulen nicht armen Ungarn, um hier musterhafte körperliche und geistige Erziehung zu genießen[1]).

Tarnopol trat außerdem mit einer Neuerung hervor, durch die es für alle Zeit in der ganzen Judenheit mustergiltig wurde. Die Freyschule gab nämlich vom ersten Jahre ihres Bestehens drei Jahre hindurch das erste neuhebräische Jahrbuch für die Jugend heraus. 1814 erschien der erste ציר נאמן לשנת התקע"ד. Das kleine, schön gedruckte Büchlein im grauen Umschlag, enthält alles, was einem jüdischen Schüler, der sich zum frommen jüdischen Hausvater, zum nützlichen Bürger heranbilden will, wissenswert ist. Also zuerst die notwendigen Kalenderregeln zur Berechnung des Monatsanfanges, dann סדר ההושענות; darauf den jüdischen, römisch- und griechisch-katholischen Kalender; es folgt תולדות בית הקיסר מרוסיה, voraussichtliche merkwürdige astronomische Vorfälle, זכרון ימות עולם (Chronik), מנהגים, ירידים. Den literarischen Teil bildet לוח הלב, der folgendes enthält: א) מעשים יקרים . . . ב) בהינות הטבע . . . ג) משלי מוסר . . . ד) חידות ומאמרים . . . Die Sprache bewegt sich zwischen לשון צח und leicht musiertem rabbinischem Hebräisch. Den Zweck des Kalenders bezeichnet der Absatz: יוגם הסיבותי את שם הספר לקרוא לו בשם ציר נאמן, כי כשמו כן הוא.

Dies ungefähr die wichtigsten Daten über die Heimstätten der galizischen Haskala, deren Charakteristik sich

[1]) Kochbe Jizchak. H. 26. Wien, 1861, S. 85 ff.

n olgenden, kurzen Sätzen zusammenfassen läßt: Der Lemberger Kreis mit seinen schon im Beginne des XIX. Jahrhunderts zahlreichen, allen Schichten der jüdischen Bevölkerung entnommenen Mitgliedern ist die wahre demokratische Gelehrtenrepublik. Brody mit seiner in dumpfer Ignoranz verharrenden großen Masse und seiner zahlreichen, durch das Leben im Auslande beeinflußten Intelligenz ist eine Maskilimoligarchie. Der Tarnopoler Maskilimkreis endlich mit dem energischen Josef Perl an der Spitze — ist die absolute Monarchie der galizischen Haskala, die nach Perls Tode ihrem endgiltigen Verfalle entgegenging.

Besprechungen.

Schlesinger Max, **Geschichte des Symbols. Ein Versuch.** Berlin, Leonhard Simion NF. 1912, 474 S.

Ein reichhaltiges Werk, jedenfalls ein brauchbarer Baustein, wenn auch das allzu hoch gesteckte Ziel »die Scheidung alles Erlebens in Trug und Wirklichkeit, in Sein und Schein« (S. 1.) nicht erreicht werden konnte. Schlesinger hat »der philosophischen Behandlung die geschichtliche Darstellung vorgezogen, insbesondere um die Unruhe zu vermeiden, zu der das häufige und verwirrende Beibringen von Material und Beispielen aus allen Erscheinungsformen, Zeiten und Ländern führen würde.« Dagegen ist nichts einzuwenden, wohl aber gegen die Art seiner historischen Darstellung, die sich häufig im Aufzählen und Aneinanderreihen der verschiedenen Auffassungen erschöpft, statt sie auf ihren Wert zu prüfen und vor allem von einem festen eigenen Standpunkt aus die Entwicklung zu fixieren. Dieses Zentrum hätte vielleicht in der modernen Zürcherischen Schule gefunden werden können, in den Arbeiten S. Freuds und seiner Anhänger, die, von manchen Übertreibungen und Auswüchsen abgesehen, eine neue Methode zur Deutung und Verwertung der Symbole des Traumlebens, der pathologischen Phantasietätigkeit und der Mythen und Märchen angebahnt haben.

Staunenswert ist die Jahrhunderte und Länder umfassende Belesenheit des Autors, der auch in übersichtlicher Darstellung, welcher hie und da nur eine straffere Zusammenfassung zu wünschen wäre, das weitschichtige Material vor uns aufbaut. Er beginnt mit der Wortgeschichte des Symbols, auf die das Wort Mauthners paßt: »Man wird sich daran gewöhnen müssen, in jeder Wortgeschichte eine Monographie zur Kulturgeschichte der Menschheit zu erblicken.« Verfasser findet den Ursprung des Symbols in den Erkennungszeichen (σύμβολα), Holzplättchen oder Ringen, die, von Wirt und Gastfreund in griechischer Vorzeit vor der Trennung in zwei Teile zerbrochen, durch späteres Zusammenlegen (συμβάλλειν) beider Hälften ein untrügliches Mittel zur Wiederanknüpfung von Freundschaftsbeziehungen gaben. Es folgen dann Ausführungen über die naturgeschichtlichen Grundlagen des symbolischen Vorkommens (ein schrecklicher Ausdruck!)

S. 35–62, über den Symbolbegriff S. 63–182, die Symbolerscheinung S. 183–204, die Rechtssymbolik S. 207–268, die manches Interessante enthält, die Religion — ein Symbolgebilde (AT u. NT) S. 269–330, wohl die schwächste Partie, das Symbol in der Kunst, vor allem in der Baukunst S. 331–412, in der Sprache S. 413–432 und zum Schluß Symbolik im Menschenleben (treffender wäre der Titel: Symbolik des menschlichen Körpers und seiner Funktionen) S. 433–454.

Ins Detail eingehend, verstehe ich nicht recht, was der Verfasser auf S. 224 gemeint hat: »Wenden wir uns nunmehr zum Rechte Israels, so scheint vor allem die so häufig in Aussicht gestellte Belohnung für den Gehorsam gegen das Gesetz auf eine sehr alte Urzeit hinzuweisen; oder beruht sie auf der Vorstellung der Gotteskindschaft, also auf einem sehr gesteigerten religiösen Empfinden?« Was hat denn die Gotteskindschaft mit Lohn und Strafe zu tun? Sprachlich fällt nebenbei die sehr »alte Urzeit« auf, eine Urzeit ist immer alt, es gibt keine junge, sehr alte Zeit hätte auch genügt.

Auf derselben Seite lesen wir: »Der Bund Gottes mit Abraham ist die Grundlage für das gesamte jüdische Rechtsleben; als symbolisches Bundeszeichen befiehlt Gott dem Erzvater Tiere zu zerschneiden und die Stücke zu verteilen. Das Schlachten von Opfertieren und das Durchgehen zwischen den zerschnittenen Stücken ist eben die alte bekräftigende Form der Verbündung.« Mit diesem »eben« gleitet der Verfasser über das Problem hinweg. Woher weiß er denn, daß das Durchgehen zwischen den Stücken die alte bekräftigende Form des Bundes ist? Was symbolisiert das Zerschneiden des Opfers in Stücke? Die Antwort gibt Jer. 34, 18: Wer den Bund bricht, werde in Stücke gehauen wie das Opfertier und den Raubvögeln zum Fraß hingeworfen.

Auch über die Bedeutung des Gottesurteils bei dem des Ehebruchs verdächtigen Weibe mit seinen großen bisher ungelösten Schwierigkeiten geht der Verfasser auf S. 224 leicht hinweg. Und doch hätte er, wenigstens zu einem Punkte, dem Trinken des Fluches im Wasser, eine wertvolle Parallele anführen können, die er selbst in anderem Zusammenhange im Kapitel »der Eid« S. 264 bringt: »Nach altjapanischer Sitte schrieb man den Eid auf Papier, verbrannte es und verschluckte die Asche, die, wenn das Gelöbnis nicht gewissenhaft erfüllt wurde, vermeintlich als Gift wirkte.«

Auch die symbolische Handlung der Ohrdurchbohrung, die den Sklaven trifft, der im siebenten Jahre die Freiheit nicht annehmen will, hat Schlesinger nicht richtig erfaßt. Er schreibt S. 224: »Das durchlochte Ohr brandmarkt den Menschen, dem nach göttlichem

Gesetz die Freiheit zukommt, in den Augen der Welt als einen Unwürdigen; es ist das Symbol des Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz, wie das Ohr den Gehorsam versinnbildlichte.« — Wäre dem so, so könnte ja für jeden anderen Ungehorsam gegen das Gesetz auch das Ohr durchbohrt werden. Vielmehr ist die Durchbohrung des Ohrs Zeichen dauernder »Hörigkeit«, der Sklave bleibt nun für immer dem Hause einverleibt. Über die weite Verbreitung dieser Sitte im Altertum vgl. Riehm, HbA² S. 1522 und Benzinger, Hebr. Archaeol.² S. 126, Anm. 1.

Brünn. Ludwig Levy.

Perls, Armin: **Szónoklatok** (Reden) IV. 179 S. 4°. Pécs [1912].

Über den dritten Band des Perls'schen Predigtwerkes ist seinerzeit an dieser Stelle (Jahrgang 1910, S. 236 ff.) berichtet worden. Die glänzende Aufnahme desselben hat wohl den Verfasser veranlaßt, mit der Fortsetzung hervorzutreten. Mit Dank und mit Genugtuung empfangen wir diese neue Gabe aus seinen Meisterhänden. Denn sie bietet uns eine reiche Fülle neuer Werte an Gedankeninhalt und künstlerischer Einkleidung. Zu den alten Tugenden Perls'scher Redekunst und Redegewalt: Reichtum und Originalität der Gedanken, echt homiletische Verarbeitung des vielfach herangezogenen biblischen und agadischen Stoffes, Gesinnungstreue und Charakterfestigkeit in Vertretung der einmal befolgten religiösen Richtung, von einem liebebeseelten Herzen getragene Begeisterung für Gott und Welt, für die Menschheit und ihre Ideale, eine bilderreiche Sprache und ein fein bezeichnender Stil — zu all diesen Vorzügen, die auch vorliegende Reden auszeichnen, gesellt sich in diesem Bande auch noch eine reiche Mannichfaltigkeit der Redegelegenheiten und des dadurch bedingten Stoffes, sowie der entsprechend gewählten Form. Dies alles aber erhöht den Genuß, den man beim Lesen dieser Reden empfindet und beim Zuhören gewiß noch in höherem Maße empfunden hat. Denn es ist keine leichte Lektüre, die uns Perls in seinen Reden bietet. Wie man es ihm selber anmerkt, daß er bei Ausarbeitung der Reden den alten Maimunischen Grundsatz von der genauen und wiederholten Vorbereitung des Predigers befolgt hat, so beanspruchen auch seine Reden ein verständnis- und liebevolles Versenken von Seiten des Lesers, dem nicht, wie dem Zuhörer, die lebendige Persönlichkeit des Redners die Gedanken erläuternd und das Verständnis erleichternd vor Augen steht. Nicht leichtbeflügelt und über der Oberfläche flatternd ist die Perls'sche Muse, für zerstreute Leser taugen seine Reden nichts. Aber gedankenvollen oder gar gebeugten Gemütern werden sie ohne Zweifel innerliche Erhebung, aufrichtenden Trost zu spenden vermögen.

Die in dem stattlichen Bande gesammelten Reden zerfallen übrigens in drei Abteilungen, von denen die erste 11 Festpredigten, die zweite 7 Gelegenheits- und die dritte 21 Grab- und Gedenkreden

enthält, die meisten aus den letzten Jahren stammend und daher die unverminderte Kraft- und Gedankenfülle des Predigers bezeugend. Alle Feste sind durch 1 oder 2 Predigten vertreten, die gewählten Themata abwechslungsreich (Die Größe Moses', Moses' Stab und Josefs Gebeine, Vater und Söhne, Nation und Konfession, אני ויהי usw.). Unter den Gelegenheitsreden finden sich patriotische (Königs Geburtstag, Centenarium Kossuth's), großangelegte Bankettreden (zur Verabschiedung eines Obergespans, zum Empfang des Kultusministers), eine Rede zur Einweihung des Heims des interkonfessionellen Frauenwohltätigkeitsvereins in Fünfkirchen, eine Chewrah-Rede und eine goldene Hochzeitsrede. Unter den Gedenkreden finden sich neben solchen über die bekannten Rabbiner L. Löw und A. Hochmuth auch zwei über hervorragende Nichtjuden, die, vor Christen und Juden gehalten, dem gefeierten Prediger viel Ehre einbrachten und einen wahrhaften Kiddusch Haschem darstellten. Die übrigen Trauerreden, Männern und Frauen der Gemeinde gewidmet, zeichnen sich, gleich den bei bedeutenderen Anlässen vorgetragenen, ebenfalls durch Gediegenheit des Inhalts, warmes Mitgefühl, scharfe Charakteristik und eine edle Sprache aus. Keine von allen aber entbehrt des ungezwungen sich ergebenden Hinweises auf die erhebenden Lehren der jüdischen Religion, und so ist das Werk wie als Erbauungsschrift, so auch als Religionsbuch im besten Sinne anzusehen.

Wir schließen mit der Wiederholung der in der angeführten Besprechung des früheren Bandes gemachten Bemerkung, daß eine deutsche Übersetzung des Werkes höchst wünschenswert und gewinnversprechend wäre.

Kolozsvár. Math. Eisler.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

Die **Bibel** in der Kunst. 100 Kunstblätter nach Orig.-Zeichnungen erster Meister der Gegenwart. Eingeleitet u herausgeg. von Arnhold Räber. Berlin. Marquardt & Co. 1912. (Mit 16 S. Text)

Rembrandt-Bibel. Enth. die von Rembrandt m. Pinsel, Grabstichel u. Zeichenstift illustr. Erzählungen des Alten u Neuen Testaments, u. 182 Reproduktionen von Kunstwerken des Meisters in Photogravüre u. Faksimile Ausgew. u. mit erläut. Bemerkgn. versehen von C. Hofstede de Groot. Amsterdam. Scheltema u. Holkema. 1912. (In 30 Liefg.) 1—3 Liefg. (VII u S. 1—20 m. 16 Tfln. u. 16 Bl.)

Budde, K. Die altisraelitische Religion. 3. verb. u. reich erläuterte Doppelauflage von »Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung.« Gießen. Töpelmann. 1912. (XII, 148 S.) 8. [Amerikanische religionswissenschaftliche Vorlesungen]

Kittel, Rud. Geschichte des Volkes Israel. 1. Bd. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 2. Aufl. 1912. (XII, 666 S.) Gotha. Perthes. 8°. [Aus: »Handbücher der alten Geschichte.« I. Serie]

Beer, Geo. Mose und sein Werk. Ein Vortrag. Gießen. Töpelmann 1912 (48 S.) 8°.

Jacob, B. Die Thora Moses. I. Das Buch. [Volksschriften über die jüdische Religion, herausg. von J. Ziegler. 1. Jahrgang, 3. u. 4. Heft.] Frankfurt a. M I. Kauffmann. 1912 13. (100 S.) 8°.

Smend, Rud. Die Erzählung des Hexateuch, auf ihre Quellen untersucht. Berlin. G. Reimer. 1912. (361 S.) gr. 8°.

Stummer, F. Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik [Alttest. Abhandlungen III, 4.] Münster. 1912. (VII, 146 S.) gr. 8°.

Die **Gotteslästerungen** der Bibel und der Antike. München-Leipzig. Klaristischer Verlag Akropolis. 1912. (55 S.) 8°. [Klaristische Bücherei Nr 3.]

Troelstra, A. De naam Gods in den Pentateuch. Utrecht. G. J. A. Ruys. 1912. (85 S.) 8°.

Jirku, Anton. Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig. 1912. (VIII, 99 S.) 8°.

Kortleitner, Fr. H. De diis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti indicent. Oeniponte. 1912. (XI, 189 S.) gr. 8°.

Gasser, J. C. Zum gegenwärtigen Kampf um das erste Buch Mose. Ein Beitrag zum Verständnis seines religiösen, schriftstellerischen u. geschichtl. Charakters. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. (VII, 79 S.) 8°.

Bettex, F. Zum Schöpfungsbericht. Berlin. Deutsche ev. Buch- und Traktat-Gesellschaft. 1912 (30 S.) kl 8°.

Schwertschlager, J. Der biblische Schöpfungsbericht u. die Naturwissenschaft. 2 Vorträge. Eichstätt. [Ih. Brönner.] 1912. (34 S.) 8°. [Aus: »Die christliche Schule«]

Michael, J. M. Die Schöpfungstage. Zwickau. Schriften-Verein. 1912. (16 S.) kl. 8°.

Euler, H. Der Mensch im Lichte der Bibel. Beiträge zum Verständnis biblisch-psycholog. Begriffe. Kassel. J. G. Oncken Nachf. 1912. (91 S.) 8°.

Göttsberger, Joh. Adam u. Eva. Ein bibl. Lehrstück über Werden u. Wesen der ersten Menschen. Münster. Aschendorff. 1912. (47 S.) 3. Aufl. gr. 8° [Nikel u. Rohr: Bibl. Zeitfragen III. Folge. Neue Auflage Heft 11.]

Stock E. The Servant, a Biblical Study of Service to God and Man. London. 1912. (128 S.) 12°.

Gerland, Geo. Der Mythus vor der Sintflut. Bonn. Marcus u. Weber. 1912. (V, 124 S.) 8°.

Nikel, Johs. Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 1. u. 2. Aufl. Münster. Aschendorff. 1912 (52 S.) gr. 8°. [Nikel und Rohr: Biblische Zeitfragen. V. Folge Heft 4.]

Gressmann, H Mose. Kommentar zu den Mose-Sagen. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1912. 8°.

Burdach, Konr. Faust u. Moses. I. II. III. Berlin. G. Reimer 1912. (S. 358–789.) Lex. 8°. [Aus: »Sitzungsber. der. preuß. Akad. des Wissenschaften.]

Rump, Joh. Das 2. Buch Mose. 1. u. 2. Heft. Kap. 1–18 u. 2. Mose 18 bis 3. Mose 24, 9. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. (S. 1–160.) gr. 8°. [Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das mod. Bedürfnis. In Verbindg. m. Anderen, hrsg. von Glob. Mayer. Lfg. 20 u. 21.]

Rump, Joh Das 2.—5. Buch Mose. 3. u 4. (Schluß)-Heft. 3. Mose 24, 10. bis 5. Mose Schluß. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. (XXIV u. S. 161—348) gr. 8°. [Mayer u. a: Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das mod. Bedürfnis. Lfg. 22 u. 23.]

Fleury. Les moeurs des Israé ites. Paris. Blond et Co. (64 S) 1912. 16.

Glasenapp v., G. Der Charakter der Israeliten, die Art ihres Wirkens u. die St llung, die die Nichtisraeliten zu ihnen zu nehmen haben. Völkisch-psychologische Studie. Riga. Jonck u. Poliewsky. 1912. (56 S.) 8°.

Weinheimer, H. Hebräer u. Israeliten. Eine Untesuchung über die Bedeutung der Bezeichnung Ibrim und ihre Folgerungen auf die Beziehungen Israels zu Ägypten und auf die Einwanderung der Israeliten in Kanaan. (Diss) Tübingen. 1912 III, 74 S) gr. 8°.

Vöiter, Dan. Passah u Mazzoth u. ihr ägyptisches Urbild. Leiden. E. J. B ill. 1912. (27 S) 8°.

Volz, Paul. Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest). Tübingen. Mohr. 1912. (61 S.) gr. 8°. [Samm ung gemeinverst. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie u. Religionsgeschichte]

Rittr, Alb. Der wahre Gott u. seine Tafeln. Leipzig. Dieterich. 1912. (VI, 130 S.) 8°.

Steudel, Fr Alte und neue Tafeln. Kritik des mosaischen Dekalogs und Grundlegung einer neuen Ethik. In Form einer Rundfrage herausgeg. Berlin. Frowein. 1912. (VII, 191 S.) 8°.

Feraès, S. לא תבשל גדי בחלב אמו. Exode XXIII. 19; XXXIV. 26; Deut. XIV, 21. L'erreur de traduction prouvée par le mot כשר Suite »d'une erreur de traduction dans la Bible.« Extrait de la Revue de Linguistique Paris. Durlacher. (19 S) 1912. 8°.

Feraès, S La durée de l'année biblique et l'origine du mot שנה. Paris 1912. (24 S.) 8°.

Eerdmans, B. D. Alttestamentliche Studien. IV. Das Buch Leviticus. Gießen. 1912. (IV, 144 S.) gr. 8°.

Nikel, Johs. Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. Münster. Aschendorff 19 2. 3. Aufl. (72 S) gr. 8°. [Nikel u. Rohr: Bibl. Zeitfragen. III. Folge. Neue Aufl. Heft 3/4.]

Kalt, Edm. Samson. Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII - XVI. Freiburg i. Br. 1912. (XV, 102 S.) gr. 8°.

Reinach, S. Samson (Extrait de la Bibl. d. vulg. du Musée Guimet) Paris. 1912. (30 S) 8°.

Hutchinson, R. O. The Second Book of Samuel. Revised Version. Cambridge. 1912. (126 S.) 12°.

Welch, Adam C. The Religion of Israel under the Kingdom. The Kerr Lectures, delivered in the United Free Church College, Glasgow. Edinburgh. 1912. (XV, 305 S.) 8°.

Klostermann, Erich Origenes, Eustathius v. Antiochien u. Gregor v. Nyssa über die Hexe von Endor. Bonn. Marcus u. Weber. 1912. (70 S.) 8°. [Lietzmann: Kl. Texte für Vorlesungen u. Übungen Nr. 83.]

Salzberger, Geo. Salomos Tempelbau u. Thron in der semitischen Sagenliteratur. Berlin. Mayer u. Müller. 1912. (X, 111 S.) Lex. 8°. [Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. II Bd. Heft 1.]

Hennessy, T. H, The second Book of Kings. Cambridge. Univ. Press. 1912. (184 S.) 12°.

Šanda, A. Die Bücher der Könige. Übers. u. erkl. II. Halbband. Das 2. Buch der Könige. Münster. Aschendorff. 1912. (VII, 460 S.) gr. 8°. [Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. In Verbindung m. Fachgelehrten hrsg. von Johs. Nikel. Bd. 9.]

Flunk, M. Prophetismus in Israel populo Dei electo. Explanatio locorum ex libris propheticis selectorum. Fasc. I. Prophetismus in genere et prooemium in prophetas minores. Scholarum usui accomodavit. Innsbruck. 1912. (XX, 50 S.) 8°.

Eisenberg, J. Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende. Aus den ersten Quellen zusammengetragen, ins Hebräische übers. u. mit wissenschaftl. Anmerkungen versehen. 2 Lfg. Das Leben Abrahams. Wieliczka. 1912. (Leipzig. Kaufmann.) (32 S.) 8°.

Sellin, Ernst. Der alttestamentliche Prophetismus. 3 Studien. Leipzig. Deichert Nachf. 1912. (VIII, 252 S.) gr. 8°.

Wiener, Max. Die Religion der Propheten. Frankfurt a. M. J. Kauffmann. 1912. (81 S.) kl. 8°. [Ziegler: Volksschriften über die jüdische Religion. I. Jahrg. Heft 1.]

Wood, E. D. The Story of the Prophets of Israel. London. 1912. (226 S.) 8°.

Haller, Max Der Ausgang der Prophetie. [Religionsgesch. Volksbücher, II. Reihe, 12. Hett.] Tübingen. 1912. (52 S.) 12°.

Edwards, G. W. and Mc. Catcheon, K. H. Notes on the Hebrews Prophets. London. H. Frowde. 1912. (128 S.) 8°.

Laml, C. Elia and the last essays of Elia. Ed. by E. V. Lucas. Vol. 2. London. Methuen. (470 S.) 1912. 12°.

Ehrlich, Arnold. Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 4. Bd.: Jesaia, Jeremia. Leipzig. Hinrichs Verlag. 1912. (374 S.) Lex. 8°.

Gray, G. B. A. Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah Vol. I. Edinburgh 1912. (101 u. 472 S.) 8°.

Rump, Joh. Der Prophet Jesaia in religiösen Betrachtungen für das mod. Bedürfnis. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. (XIX, 424 S.) 8°. [Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis. In Verb. mit anderen herausgeg. von Glob Mayer.]

Ziemer, Ernst. Jesaias 53 in der neueren Theologie. Ein Überblick. Cassel. E. Pillardy. 1912. (64 S.) 8°.

Hackenschmidt, K. Der Prophet Jeremia. 1. Heft. (S. 1—80.) Gütersloh. Bertelsmann. 1912. gr. 8°. [Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis.]

Jensen, J. K. R. Jeremias, hans Tid og Liv og Ord. Kopenhagen. Gyldendal. 1912. (152 S.) 8°.

Peake, A. S. Jeremiah and Lamentations. (The Century Bible.) Vol. II: Jeremiah XXV to LII Lamentations. Introduction, Revised Version with Notes Map and Index. Edinburgh o. D. (VII, 359 S.) 12°.

Ehrlich, Arnold B. Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches u. Sachliches. 5. Bd.: Ezechiel u. die kleinen Propheten. Leipzig. Hinrichs Verlag. 1912. (363 S.) Lex. 8°.

Neuss, Wilh. Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrh. m. besond. Berücksichtigung der Gemälde in der Kirche zu Schwarzrheindorf. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Typologie der christl. Kunst, vornehmlich in den Benedektinerklöstern. Gedr. m. Unterstützung der Prov.-Verwaltung der Rheinprovinz. 1912. XVI, 334 S.) [Heft 1 u. 2 der »Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens«. Herausgeg. von Ildefons Herwergen.] Münster. Aschendorff. 8°.

Chemlaant, P. Les Prophéties d' Ezèchiel contre Tyr. (XXVI—XXVIII, 19) Thèse. Paris. Letouzey et Ané. 1912. (10, 131 S.) 8°.

Plessis, J. Les prophéties d'Ezéchiel contre l'Egypte XXIX—XXXII). Thèse. Paris. Letouzey et Ané. 1912. (121 S.) 8°.

Richter, G. Der ezechielische Tempel. Exegetische Studie über Ezechiel 40 ff. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. (91 S. m. 1 Tafel.) 8°. [Beiträge zur Forschung christl. Theologie. XVI, 2.]

Stave, E. De mindre profeterna. 1. Hosea, Joel, Amos. Upsala. Nordblad. 1912. (143 S.) 8°.

Ebeling, Oskar: Joel, Amos und Obadja. II. (Schluß-) Heft. (VI, S. 81—150.) 1911.

Kniesc'ke, W. Die Eschatologie des Buches Joël in ihrer historisch-geographischen B stimmtheit. Diss. Rostock. 1912. (71 S.) 8°.

Smith, J M. P. W. H. **Ward**, J. A. **Bewer**. A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and J ël. [The Internat. Crit-Comm.] Edinburgh. 1912. (19, 3o3 u. 1 6 S.)

Döller, Johs. Das Buch Jona, nach dem Urtext übers. u. erkl. Wien. Fromme. 1912. (VIII, 112 S.) Lex. 8°.

Mitchell, H. G., **Smith**, J. M. P. and **Brewer**, J. A. A critical and exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah. Edinburgh. Clark. 1912 (26, 362. 88 u. 65 S) 8°.

Rossier, H. Beschouwing over de profetie van Zacharia. s'Gravenhage. 1912. (132 S) 8°.

Zapletal, V. De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata. In usum scholarum. Ed II emendata Friburgi Helvetiorum. 1912. Freiburg (Schweiz) Universitäts-Buchh (47 S) 8°.

Euringer, Seb. Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1 u. 2 Aufl. (80 S) Münster. Aschendorff. 1912. gr. 8°. [Biblische Zeitfragen, H ft 9 u 10]

Schmidt, Hans, Die religiöse Lyrik im Alten Testament. Tübingen 1912 Mohr. (52 S.) 8°.
(Re i.ionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Herausgeg von Mich. Schiele. II. Reihe: Die Religion des Alten Testaments, Heft 13.

Burn. J. H. Psalms. Vol. 1. [The Expositor's Bible]. London 1912. (456 S.) 8°.

Knabenbauer, Jos. Commentarius in psalmos. [Cursus scripturae sacrae auctoribus R Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presbyteris. Commentariorum in Vet. Test. pars. II, in libros didacticos. II.] Parisiis 1912. P. Lethielleux. (492 S.) 8°.

Die **Psalmen**. Sinngemäße Übersetzung nach dem hebr. Urtext von Alois Lanner. 2 u. 3. verb. Auflage. Mit Erläutergn. von J. Niglutsch. Freiburg i. Br. 1912. Herder kl. 8° (VIII, 233 S).

Mayer, Glob. Die Psalmen. Psalm 1—69. 1—4 Heft. Gütersloh 1912. Bertelsmann. gr. 8. (S. 1—320). [Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis]

Meyer, F. B The psalms. Notes and Readings 2 vols. London 1912. 8°.

Balla, Emil. Das Ich der Psalmen, unte sucht. Göttin en 1912. Vandenhoeck u. Ruprecht. (IV, 155 S.) gr. 8° [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. In Verbindung mit Ranke u. Ungnad hrsg. von Bousset u. Gunkel. Heft 16].

Noordtzij, M. Babylonische psalmen in vergelijking met die des Oud. Testament. Rectoratsrede. Kampen 1912. J. H. Kok (55 S.) 8°.

Richter, Geo. „Erläuterun en zu dunklen Stellen im Buche Hiob. Leipzig 1912. Hinrichs' Verlag. (IV, 82 S.) 8°. [Kittel: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Heft 11].

Breuer, Raph. Die 5 Megilloth, übers. u. erläutert. 1. Tl. Hoheslied. Frankf. a. M. 1912. Hofmann. (XXII, 46 S.) gr. 8°.

Ehrlich, M Das hohe Lied. Berlin-Wilmersdorf. Orient-Verlag.

Breuer. Raph. Zur Abwehr. 1. Das Hohelied. 2. Neuorthodoxie. Frankfurt a. M 1912. Knauer. (29 S.) gr. 8°.

Das hohe Lied. Aus dem Hebr. von Otto Hauser. Weimar 1912. Duncker. (26 S.) 8°. [Aus fremden Gärten. 9].

Munz, Romuald, O. S. B. Die Allegorie des Hohen Liedes, ausgelegt. Freiburg i. Br. 1912. Herder. (X 305 S.) 8°.

Steuart, R. H J. The Book of Ruth. A Literal Transl. with Full Gramm Notes and Vocabularies. London 1912. 8°.

Wolfenson, L. B. The Purpose of the Book of Ruth, s. B. S. 1912, April S. 329–344.

Levy, Ludw. Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus. Kritisch untersucht, übers. u. erklärt. Leipzig 1912. Hinrichs' Verlag. (IV, 152 S.) 8°.

Podechard, E. L'ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire. Paris 1912. (XVII 499 S.) 8°.

Bayer, Ed. Danielstudien. [Alttestamentliche Abhandlungen. Hrsg. von J. Nikel u. Rohr. III. Bd. 5. Heft]. Münster 1912. Aschendorff. (VI, 188 S.)

Betrachtungen über den Propheten Daniel. Elberfeld 1912. Brockhaus. 3 Aufl (223 S.) 8°.

Die **Schriften des Alten Testaments** in Auswahl neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt von Greßmann, Gunkel, Haller, Schmidt, Stärk u. Volz. 19. Lieferung: Das Judentum. Von der Neugründung Jerusalems bis zur Gesetzgebung durch Esra. Von M. Haller. Bogen 5–9. Göttingen 1912. (S. 65—144).

Charles R. H. The Book of Enoch; or, 1. Enoch, translated from the Editor's Ethiopic Text. Oxford 1912. (CXII, 331 S.) gr. 8°.

Box, G. H., The Ezra-Apocalypse: being chapt. 3–14 of the book commonly know as 4 Ezra. With pref. note by W. Sanday. London 1912. Pitman. (388 S.) 8°.

Gärtner, Eug. Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. Berlin 1912. Mayer u. Müller. (VIII, 231 S.) Lex. 8°. [Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. II. Bd Heft 2–4].

Heinisch, Paul. Das Buch der Weisheit. Übersetzt u. erklärt. Münster 1912. Aschendorff. (LVII, 345 S.) gr. 8°. [Nikel: Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Bd. 24].

Schäfers, Jos. Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. Freiburg i. Br. 1912. Herder. (VIII, 206 S.) gr. 8.

Propheten Fragmente. Die Konstanz-Weingartner, in photographischer Reproduction. Einleitung von P. Lehmann [Codices graeci et latini photographice depicti duce Biblioth. Scatone de Vries. Supplem. IX]. Leiden 1912. (84 Bl. u. S. m. VII, 5 S. Text).

Brandt, Wilh. Elchasai, ein Religionsstifter u. sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen u. allgemeinen Religionsgeschichte. Leipzig 1912. Hinrichs' Verlag. (VII, 182 S.) 8°.

Deimel, Antonius. »Enuma Elis« sive Epos babylonicum de creatione mundi, in usum scholae ed. D Romae. Rom 1912 M. Bretschneider. (IX, 66 S.) Lex. 8°. [Scripta pontificii instituti biblici].

Knudtzon, J. A. Die El-Amarna-Tafeln. 14. Lfg. Leipzig. Hinrichs Verlag. 1912. (S. 1249—1344) gr. 8. [Vorderasiatische Bibliothek. 2. Stück].

Völter, Dan. Die Patriarchen Israels u. die ägyptische Mythologie. Leiden. E. J. Brill.

— Mose und die ägyptische Mythologie. Nebst einem Anhang über Simson. Leiden 1912. E. J. Brill. (59 S.) Lex. 8.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei den Juden und Samaritanern. Von A. Z Idelsohn . 527—545	697—721
Eine unbekannte jüdische Sekte. Von Louis Ginzberg. 153—176, 284—308, 394—418,	656—696
Die Mitgliederzahl der Gerichtshöfe zur Zeit des zweiten Tempels. Von A. J. Karlin	24—31
Ein neuentdecktes Grabgedicht einer römischen Jüdin. Von Stephan Brassloff	309—313
Christliche Talmudforschung. Von V. Aptowitzer 1—23, 129—152,	272—283
Die ältesten Nachrichten über die Juden in Halle. Von H. Tykocinski	32—43
Jüdische Hospitäler im Mittelalter. Von K. Baas . . .	452—460
Jakob Polak, der Baal Chillukim in Krakau, und seine Zeit. Von Majer Balaban . . . . . 59—73,	196—210
Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II. Von Reinhold Lewin . . . 74 93, 211—234, 363—372, 461—481,	567—590
Die Schuldennot der jüdischen Gemeinde Metz (1791-1854). Von N. Netter	591—619
Die neuhebräische Aufklärungsliteratur. Von M. Weißberg 513—526,	735—749
Die russische Regierung und die westeuropäischen Juden. Von Julius Hessen . . . . . 257—271,	482—500
Die Maqamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden. Von A. Z. Idelsohn	314—325
Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor Schor zum fünften Buche Moses. Von Alfred Zweig . 546—558,	722—734
Aus der Bibelexegese Josef Ibn Kaspis. Von W. Bacher	559—566
Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie. Von Jakob Guttmann 177—195, 326—340,	419—451
Die karäische Familie Firuz. Von Samuel Poznański	44—58
Die Familie Teomim. Von Leopold Löwenstein . .	341—361

Seite
Nachbemerkung dazu. Von M. Brann 361–362

Drei neue Bücher über Rahel Lewin Von Gertrud Ebstein 385–393
Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts. Von Josef Baß . . . . . 641—665

Notizen.

Nachträge und Berichtigungen zu meinen »Beiträgen zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.« Von Simon Eppenstein . . . . . 99—102
Noch einmal die Mitgliederzahl der Gerichtshöfe zur Zeit des zweiten Tempels. Erwiderung von S. Funk . . 501–506
Berichtigungen. Von A. J. Karlin 245
Nachtrag zur Geschichte der karäischen Familie Firuz. Von Samuel Poznański 620
Zur Biographie des R. Jonathan Eibenschütz. Von B. Wachstein . . . . . 621—622
Zu dem Zauber des Umnähens der Gelenke. Von J. Barth 235

Besprechungen.

Bacher, Wilhelm. Die Prooemien der alten jüdischen Homilie. Von Immanuel Löw . . . . . 373—375
Badt, Bertha. Rahel und ihre Zeit. Von Gertr. Ebstein 390–391
Cohen, Marcel. Le parler Arabe des Juifs d'Alger. Von J. Barth 623–624
Fishberg, M. Die Rassenmerkmale der Juden. Von A. Czellitzer . . . . . 236—237
Key, Ellen. Rahel, eine biographische Skizze. Von G. Ebstein . . . . . 385—390
Levy, Ludwig. Das Buch Koheleth Von W. Bacher . 103–111
Mühsam, S. Predigten aus seinem Nachlaß. Teil I: Sabbathpredigten; Teil II: Festpredigten; Teil III: Gelegenheitspredigten. Von S Behrens . . . . . 383—384
Nikel, Johannes. Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. Von J Hirsch . . . . . 238—240
Perls, Armin. Szónoklatok (Reden). Von Moth. Eisler 753—754
Rothstein, W. Juden u. Samaritaner. Von J. Lewkowitz 241—242

Seite

Sarsowsky, A. Keilinschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament. Mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis. Von S. Aschner 507–510
Segall, Jak. Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland. Von Julius Rothholz 625–630
Schlesinger, Max Die Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Von Ludwig Levy 750–752
Steckelmacher, M. Sabbathpredigten zum 1. Buche Moses. Von S. Behrens 382–383
Weldler-Steinberg, Augusta Rahel Varnhagen. Ein Frauenleben in Briefen. Von Gertr. Ebstein 391–393
Ziegler, Ign. Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Von J. Pollak 243–245
Zuckermandel, M. S. Festpredigten. Erste Hälfte. Von S. Behrens 381–382
— Zur Tosefta und Anderes. Von M. Fried 376–381

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften. Vom Herausgeber 112–118, 246–256
Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften. Vom Herausgeber 631–640, 755–762

Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums und Protokoll über die Hauptversammlung und die Sitzungen des Ausschusses 119–128
Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 511–512

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

Aptowitzer, V., S. 1, 129, 272
Aschner, S., S. 507
Baas, K., S. 452
Bacher, W., S. 103, 559
Balaban, M., S. 59, 196
Barth, J. S. 235, 623
Baß, J., S. 641
Behrens, S., S. 381
Brann, M., S. 112, 246, 361, 631, 755
Brassloff, St., S. 309
Crzellitzer, A., S. 236
Ebstein, G., S. 385
Eisler, M., S. 753
Eppenstein, S., S. 99
Fried M., S. 376
Funk S., S. 501
Ginzberg, L., S. 153, 284, 394, 665
Guttmann, J., S. 177, 326, 419
Hessen, J., S. 257, 482
Hirsch, J., S. 238
Idelsohn, A. Z., S. 314, 527, 697
Karlin, A. J., S. 24, 245
Levy, Ludw., S. 750
Lewkowitz, J., S. 241
Lewin, R., S. 74, 211, 363, 461, 567
Löw, I., S. 373
Löwenstein L, S. 341
Netter, N., S. 591
Pollak J., S. 243
Poznański, S., S. 44, 620
Rothholz, J., S. 625
Tykocinski, H., S. 32
Wachstein, B., S. 621
Weißberg, M., S. 513, 735
Zweig, A., S. 546, 722

DS
101
M6
Jg.57

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY